المستشار طارق البشرى

الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر

دار الشروق

الـملامح العامّة للفكر السّياسى الإسْلامى فى التاريخ المعاصر

أتصور أنه ، لكى نتلمس رؤية المستقبل للحركة الإسلامية ، يحسن بنا أن نطالع ملامح الوعاء الزمنى الذى تعمل فيه هذه الحركة . والزمان المعاصر فى تاريخنا ، يتكون من هذين القرنين الأخيرين ، وقد شارف القرن الثانى منهما على نهايته ، وصرنا على مشارف قرن ثالث ، يبدأ معنا بالملامح عينها التى صبغت تاريخنا المعاصر منذ بداية القرن التاسع عشر.

أمام الحركة الإسلامية فى بلادنا مهام جد متعددة ومتنوعة ، فى مجالات الفكر والفقه ، والنظم السياسية والرؤى الحركية ، وفى تشييد المؤسسات ، ورسم العلاقات فى هذه المجالات ، وغيرها . أمامنا العديد من المشكلات ، منها على سبيل المثال : مسألة التجديد مع المحافظة على الأصول . والتجديد يعنى التحرك الفكرى ، والمحافظة على الأصول تعنى الصمود . ومنها الانفصال الحادث بين علوم الدين وعلوم الدنيا ، وهو انفصال طرأت تداعياته مما ألم بنا من توجهات الغرب فى القرنين الأخيرين ، وعلينا أن نعيد المزج والدمج بين هذه العلوم جميعًا ، كما كان فقهاؤنا القدامى يعتبرون العبادات والمعاملات أبوابا من علم واحد . ومن المشكلات أيضا ، تلك القطيعة بين الفكر والنظم الوافدة من الغرب والفكر والنظم الموروثة ، وهى قطيعة تتعمق فى وعى الناس عبر السنين . ومن ذلك أيضا ، هذا الازدواج فى بناء المؤسسات والنظم والهيئات ، سواء فى التعليم أو فى القضاء أو فى مؤسسات الإدارة والحكم أو فى الاقتصاد . ومنه أيضا ، هذا التنوع الكبير للرؤى الإسلامية للواقع الراهن ، أو هذا الغموض الذى يعوق حسن إدراكنا للأوضاع المعيشة ، ولما يتعين علينا اتخاذه من الذرائع لحفظ الجماعة الإسلامية والنهوض بها .

(*) نشرت كدراستين ، إحداهما ضمن كتاب « نحو وعى إسلامى بالتحديات المعاصرة» ، تحرير طارق البشرى ومحمود محمد سقر، البحرين عام ١٩٨٥ ــ ١٩٨٦ . والدراسة الثانية ضمن كتاب : «الحركة الإسلامية . رؤية مستقبلية» ، تحرير د . عبد الله النفيسى . الكويت ، عام ١٩٨٩ .

وليس آخر تلك المشكلات، مشكلة التفتت التى تعانى منها أوطاننا، أى هذه التجربة الإقليمية والقطرية التى صرنا إليها عبر القرنين الأخيرين، وما أدى إليه هذا الوضع من ظهور عناصر التباعد والتنافر فى كل قطر إزاء غيره، حتى تكونت عوائق ذاتية صارت تكبح نمو حركات التوحد العربى والتوحد الإسلامى. لأن التجزئة قد غايرت من أوضاع كل قطر إزاء غيره، فى أمور الاقتصاد والسياسة وبناء النظم والمؤسسات، وهذه المغايرة تشكل عوائق أمام مساعى التوحد، متى وجدت تلك المساعى، وحيثما وجدت.

إن تاريخنا المعاصر بدأ بحركتين للإصلاح كانتا متضاربتين، ولم يكتب لهما أثر عميق فيما عرفنا من بعد من وجوه الإصلاح.

أولى الحركتين، كانت حركة التجديد الفقهى والفكرى التى استفتحت بابن عبدالوهاب فى نجد، فى القرن الثامن عشر (١٧٠٣ ـ ١٧٩١)، وتقوم على التوحيد المطلق، وترفض فكرة الحلول والاتحاد، وتؤكد مسئولية الإنسان، وتمنع التوسل بغير الله، وتدعو لفتح باب الاجتهاد. وظهر محمد بن نوح الغلاتى فى المدينة (١٧٥٢ ـ ١٨٠٣)، كما ظهر ولى الدين الدهلوى فى الهند (١٧٠٢ ـ ١٧٦٢). وفى اليمن ظهر محمد بن على الشوكانى (١٧٥٨ ـ ١٨٢٣)، ثم الشهاب الألوسى فى العراق (١٨٠٢ ـ ١٨٥٤). وفى المغرب ظهر محمد بن على السنوسى (١٧٧٨ ـ ١٨٥٩). ثم ظهر فى السودان محمد بن أحمد المهدى (١٨٤٣ ـ ١٨٨٥).

ونلحظ أن هذه الدعوات التجديدية الإصلاحية، كانت ظاهرة عامة من منتصف القرن الثامن عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر تقريبًا، وأنه برغم الخلافات التى تبدو بين هذه الدعوات وبعضها، فهى جميعًا تكون حركة تجديدية، وهى جميعًا تتفق اتفاقًا عامًا فى دعوتها للتجديد ونبذ التقليد وفتح باب الاجتهاد. ونحن إذا نظرنا إلى مناطق قيام هذه الحركات، وجدناها تظهر فى الهند والعراق شرقًا، وفى نجد واليمن والحجاز والسودان جنوبا، وفى المغرب بالجزائر وليبيا غربا. فهى حركة عامة، ولكنها تتفادى منطقة القلب من الأمة الإسلامية، بحسبان أن منطقة القلب من هذه الأمة كانت تتركز فى مجال الهيمنة المركزية للدولة العثمانية فى ذلك الوقت، وهى المنطقة الممتدة على المحور من تركيا إلى الشام إلى مصر (إستانبول ـ دمشق ـ القاهرة). وكان من الطبيعى أن تبقى منطقة المركز عصية على التغيير والتجديد، لاستتباب المؤسسات التقليدية، وعظم النفوذ المحافظ لهذه المؤسسات، واتصالها جميعًا بهيئات الحكم والسلطان، ووجودها كلها فى منطقة الضوء الساطع لدى أجهزة الدولة. وكانت حركات التجديد الفقهى والفكرى خليقة بأن تنمو ويزداد نفوذها حتى فى مجال نفوذ

المؤسسات المركزية ، وذلك لعظم الاحتيـاج إلى الإصلاح الفكرى وإلى التجديد الفقهى فى ذلك الوقـت ، ولأن ثمة شواهد تاريخيـة تشير إلى أن هذه الدعوات كانـت مما يحسن قبوله لدى عامة المفكرين والمثقفين فى مصر والشام ، لو لم تواجه بمثل ما ووجهت به من السلطة .

وثانية هاتين الحركتين ، كانت حركة الإصلاح المؤسسى التى قامت مع نهايات القرن الثـامن عشر ونهايـات القرن التـاسع عشر، على امتـداد محور السلطـة المركزيـة للدولـة العثمانية بين إستانبول والقاهرة .

استفتحت هـذه الحركة بسعى السلطـان سليم الثالـث لإعادة بناء الجيـش العثمانى على الطراز الجديد ، وذلك بغيـة التمكن من مواجهة الأخطار الفعلية المحدقـة بالدولة العثمانية ، سـواء من روسيا القيصرية فى الشمال ، أو مـن الإنجليز بأسطـولهم فى البحر المتوسـط ، أو من سـائر الدول الأوروبية الكبرى فى ذلـك الوقت . وتلـت حركـة سليم الثالث الفاشلة حركة السلطان محمـود الثانى (١٨٠٨ ـ ١٨٤٠) ، وحركة محمد على فى مصر (١٨٠٥ ـ ١٨٤٨) . وقامت هذه الحركات بمنـاسبة وقائع الغزو الأوروبى لأرض المسلمين بخاصة ، وللشرق بعامة .

لم يبدأ تـاريخنا المعـاصر إلا وكان قد أحكـم الحصار حولنـا . اكتشف طـريق رأس الرجاء الصالح ، الذى أدى إلى تطويق العالم الإسلامى من الجنوب والشرق ، فضلاً عن الغرب والشمال . ونحن نـذكر توسعات روسيـا القيصرية فى آسيا الوسطـى ، وسيطرتها على بلدان (ما وراء النهـر) ، ودخول بخارى وطشقند وسمرقند فى حـوزتها ، ثم حروبها ضد الدولة العثمانية بالزحـف عليها من الشمال . كما نعرف سيطرة الإنجليز على الهند ، ووصول هولنـدا إلى جزر الهند الشرقية ، ثـم صعود الإنجليز من الهنـد شمالاً إلى أواسط آسيا .

وبعد تمام حـركة الحصـار الغربى ، بـدأت عمليات غزو القلـب مع نهايـات القرن الثامن عشر ، وعلى مدى القرن التاسع عشر . ومن أبرز ملامحها : حملة نابليون على مصر فى عام ١٧٩٨ التـى كان يستهـدف منها الاستيـلاء على مصر وأرض الشام كلهـا ، ثم استيلاء الإنجليز على عـدن فى عام١٨٣٩ ، واستيلاء فرنسـا على الجزائر فى عام١٨٣٠ ثم على تـونس فى عـام١٨٩٩ ، واستيلاء إيطـاليا على ليبيـا فى عام١٩١٢ ، واستيـلاء فرنسا على المغـرب فى السنة نفسهـا ، ثم اقتسام الشـام والعراق بين بريطانيا وفـرنسا بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى فى عام١٩١٨ . وهكذا تقطعـت البلاد شلوا شلوا ، مما كان له أثره العميق من بعد .

كان من الطبيعى ، أن تستلفت هذه المخاطر أقصى الانتباه من رجال الدولة والقائمين على الحكم ، وأن توقظ فيهم الشعور بالحاجة إلى الإصلاح ، وهم المسئولون عن الرباط وحماية الثغور والدفاع عن الحوزة . ورجال الحكم رجال عمل وتَصَدٍّ ، تستلفتهم المشكلات العملية ، ويبادرون فى التصدى لها بالحلول العملية . ووجوه الإصلاح والتجديد التى يهتمون بها هى ما يتصل مباشرة بما نسميه الآن (شئون الأمن القومى) . ونقطة البداية فى ذلك ، مؤسسة الدفاع عن الديار، وهى الجيش . وفى هذا ، يتفق سليم الثالث مع محمود الثانى مع محمد على .

وإذا بدأ الإصلاح فى مجال الجيش ، فإنه يبدو أول مايبدو إصلاحًا فى استخدام آلات القتال كالمدافع وغيرها . وإدخال أدوات القتال الحديثة يستدعى إدخال وسائل التنظيم الحديث الملائم لاستخدامها . وفى هذين المجالين ، لا بد من الاستفادة من خبرة الخصم الذى ثبت تفوقه فيهما . كما أن هذين المجالين يستدعيان إدخال أنماط جديدة من التعليم تتعلق بعلوم الصنائع وفنونها ، مما مكن من الاستخدام الأمثل والسيطرة على وسائل الحرب الجديدة ، سواء الآلات وصناعتها وتركيبها واستخدامها ، أو التنظيمات التى يتحقق بها التنسيق الأمثل .

كل هذه المهام ، يقوم على تحقيقها رجال دولة ومديرو أعمال ومنفذو سياسات . وهم بحكم نوع أعمالهم وخبراتهم ذوو حس عملى مباشر، ولا ينشغلون كثيرًا بالجوانب النظرية والفكرية . ثم إن الضرورة تستدعى منهم سرعة سريعة فى التحرك والتنفيذ لمواجهة المخاطر الخارجية أولا ، وللمناورة والسيطرة على القوى التقليدية فى الجيش وفى مراكز الدولة ثانيا .

جُمَّاع هذه الأوضاع ، ألجأ حكام ذلك الزمان إلى أن يتوسلوا للإصلاح بإنشاء ما يمكن أن نسميه (المؤسسات البديلة) . فلم يهتموا بأن يتبنوا حركة تجديد شامل للجماعة والمؤسسات المختلفة ، ولم يهتموا بأن يظهر الجديد انبثاقًا من القديم ، إنما أبقوا القديم على حاله من القدم ، فكرًا ومؤسسات ورجالا . أبقوه على ركوده ، وأنشئوا بجانبه المؤسسات الجديدة برجال آخرين وفكر آخر. ولم يجر ذلك منهم استجابة لضرورات السرعة فى التنفيذ فقط ، ولكنه جرى أيضًا تجنبًا للخلاف والصراع مع مؤسسات تقليدية كانت هى نفسها من ركائز الحكم ومن أعمدة قيامه ودعامات استقراره . وذلك ، سواء فى الجيش أو فى التعليم أو فى الفكر أو الإدارة المدنية . فبقى الجيش القديم وأنشئت بجواره فرق جديدة ، وبقى التعليم التقليدى وأقيمت بجانبه مدارس حديثة ، وهكذا . وصار هذا الازدواج منهجًا وتقليدا ، سواء فى السياسات المنفذة أو فى

بناء عقلية الحكام المصلحين فى بلادنا ؛ ثم صار منهجًا يترسم على وجه التلقائية فى إنفاذ مطالب الإصلاح فى المجالات المختلفة .

وثمة ملاحظتان يمكن الإشارة إليهما هنا ؛ فإن هذا الازدواج الذى حدث بين المؤسسات القديمة والحديثة ، لم يكن من شأنه وحده أن يقيم صدعًا فى الجماعة أو فى البيئة الاجتماعية أو الهياكل الفكرية ، لو أن الأمور جرت على منوالها . كان الأرجح أن يتفاعل الطرفان ويتبادلا التغذية على المدى الزمانى الأطول . ولكن الذى حدث ، أنه ما إن ظهر هذا الازدواج حتى بدأ النفوذ الأوروبى يتسرب إلينا فى الكثير من المجالات والأنشطة . ووجد هذا النفوذ فيها وفد علينا من مؤسسات غربية كالبنوك ، ومن نظم التعامل القانونى ، ومن فكر وعقائد .

ووجدت هذه المؤسسات والنظم والأفكار الوافدة ، وجدت فى الازدواج الحادث ظرفًا مواتيًا ورءوس جسور لتلك النظم والأفكار الوافدة ، فسرعان ما ضلت هذه المؤسسة الحديثة ، وصرفتها عن هدفها الأصلى الخادم لحركة المقاومة الحادثة ضد الغزو الغربى ، ووجهتها وجهة التلقى والتابعية والتثبيت للنفوذ الغربى بعامة . ونضرب لذلك المثل بالمقارنة السريعة بين مدارس محمد على الحديثة التى أنشئت لتغذى الجيش المحارب وتقتصر على تدريس علوم الصنائع وفنونها ، كالهندسة والطب والحربية . . . إلخ . وبين مدارس الخديوى إسماعيل والاحتلال البريطانى مع نهاية القرن التاسع عشر ، التى صرفت همها عن تلك العلوم إلى تدريس الآداب والنظم القانونية الوافدة . . إلخ . ونلحظ ذلك أيضًا فى المقارنة المماثلة بين بعثات محمد على فى أوائل القرن الماضى ، وبعثات الاحتلال البريطانى فى أواخر ذلك القرن .

وثانى الملاحظتين ، أن عامل الخطر الخارجى كان هو السبب فى كل الظواهر السابقة . هذا الخطر الخارجى الحال ذو الوقائع الممتدة عبر سنى القرن التاسع عشر ، هو ما به توقفت حركة الإصلاح الفكرى والفقهى التى سبقت الإشارة إليها ، لأن مجال التجديد فى الفكر والفقه كان يجرى مكافحة للمؤسسات المحافظة ، ولأن قيام الخطر الخارجى المهدد لأمن الجماعة كلها من شأنه أن يلقى على سلطات الحكم والمؤسسات الحاكمة مهام الدفاع عن الجماعة وحماية الحوزة ، مما يستدعى من الجميع المساندة والالتفاف وإرجاء خلافات الداخل . وهذا ما حدث منذ اشتعلت المخاطر الخارجية فى بدايات القرن التاسع عشر ، إذ ذوت معه حركة الإصلاح الفكرى على مدى النصف أو الثلثين من بداية ذلك القرن .

وهو ذاته هذا الخطر الخارجى الذى استدعى أسلوبًا عاجلاً سريعًا عمليًا

للإصلاح، اعتمد على بناء مؤسسات جديدة موازية للقديم دون أن تظهر منها ودون أن يصاحب هذا الإصلاح حركة فكرية وحركة إحياء للقديم تواكبها وتنتقل بالمجتمع كله من حال قديم إلى حال جديد ناهض تنسجم هياكله وأبنيته وتتكامل فى أداء وظيفى واحد. وهو ذاته الخطر الخارجى الذى احتل بنفوذه سائر المؤسسات المحدثة وغيّر من وظائفها ليجعلها ـ باسم الحداثة ـ قواعد تثبيت التبعية له فى المجتمعات المفردة.

والحال أنه لم تفتقد حركة الإصلاح المؤسسى (الجيش والدولة.. إلخ). دعم حركة الإصلاح الفقهى والفكرى فقط، بل إنها حاربتها وعملت على تصفيتها، وهذا ما كان من مسلك إستانبول (محمود الثانى) والقاهرة (محمد على) من الحركة الوهابية فى عام ١٨١١.

لذلك، كان من نتائج هذه الفترة نوع من الانفصام بين حركة الإصلاح المؤسسى وحركة الإصلاح الفكرى، ونوع من الازدواج بين الأبنية التقليدية نظمًا وفكرًا وبين الأبنية الحديثة نظمًا وفكرا، فصار القديم أبتر مقطوعًا لم يُفْضِ إلى جديد من نوعه ومن مادته ومائه، وصار الجديد أجنبيا لقيطًا وفد من نسق عقدى آخر ومن أوضاع اجتماعية وتاريخية مختلفة. وما إن حلّ القرن العشرون، حتى كانت البيئة الاجتماعية والفكرية قد انصدعت بين قرن أبتر وقرن لقيط أعقبه. وهذا ما ورثناه حتى اليوم وما تواجهه الحركة الإسلامية لتتعامل مع مجتمع مصدوع، عليها أن تُلئِم صدعه وأن تجدد قديمه وتؤصل حديثه.

وفى ظل هذا الظرف، أتت الموجة التقليدية الثانية. جاءت من المناطق التى عرفت من قبل بمنطقة القلب، والتى آلت مع نهايات القرن التاسع عشر إلى الغزو والاحتلال الأجنبى. واستفتحت برجال، مثل جمال الدين الأفغانى (١٨٣٩ ـ ١٨٩٦) ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥). وفى الوقت ذاته، صار للتيار المحافظ وظيفة جد هامة تتعلق بالوقوف دفاعًا عن أصول العقيدة وثوابتها فى وجه رياح الغزو العاتية التى لم تترك أخضر ولا يابسا، وشملت الفكر والعقائد والعوائد وأساليب العيش... إلخ.

لقد صار على الحركة الإسلامية ـ فى عمومها وبمجدديها ومحافظيها ـ أن تواجه أوضاعًا متعددة تستدعى مواقف فكرية متباينة. فهى لم تعد تواجه ما كان يواجهه ابن عبد الوهاب من تعصب مذهبى وبدع وخرافات، وهى لم تعد تواجه أخطار الاحتلال العسكرى الغربى لأراضى المسلمين، إنما صارت تواجه ـ مع كل ذلك، وفضلاً عنه ـ موجات من (التبشير) تقوم به بعثات مسيحية أوروبية وأمريكية، وتواجه أفكار

الفلسفات المادية واللادينية ، ونزعة التغريب فى وسائل العيش والأساليب والعلاقات الاجتماعية .

هذا فى ظنى هو المنشأ التاريخى الحديث للتحديات التى تواجه الحركة الإسلامية فكرًا وعملاً ، استحسنت أن أعرضها فى سياقها التاريخى . وأنا الآن أحاول أن أعرض حصيلة لتصدى الحركة الإسلامية لهذه المشكلات ، أعرضها فى سياقها التاريخى الواقعى أيضا . ففى ظنى أن الفكر الإسلامى الحديث تكون بالتراكم الحميد عبر عشرات السنين التى مضت من نهايات القرن الماضى ، وهو تكون من جهود عدد غير محصور من المفكرين والقادة والمصلحين . وهو فكر شيد وتراصت لبناته تحت خط النار ، وبنيت قلاعه وسط قصف مدافع الخصوم . ونذكر هنا فى عجلة الملامح العامة لحركة تراكم الفكر السياسى الإسلامى فى المرحلة التاريخية المعاصرة .

ونحن نختار هذ (الطريق التاريخى) لعرض مفردات الفكر السياسى الإسلامى فى زماننا ، إنما نفعل ذلك وأعيننا على الحاضر ، ولنوضح الظرف التاريخى الذى نبتت فيه أى ثمرة من ثمار هذا الفكر . وهذا يلقى الضوء على هذا (المفصل) الذى يصل الفكر بالواقع من حيث الأعمال والمقاصد ، أى من حيث مدى احتياج جماعة المسلمين لفكرة حركية ملائمة فى لحظة بعينها ، ومن حيث توظيف هذه الفكرة لصالح الإسلام وجماعته فى مرحلة ما . وهذا يوضح أيضا أن كثيرًا مما نعتبره خلافًا فى الرأى ، فنقف إزاءه متواجهين متقابلين ، كان أساسه اختلاف الزمان أو المكان ، ولم يكن خلاف حجة وبرهان . وإيضاح هذا الأمر من شأنه أن يقرب بين المتخالفين ، وألا يجعلهم فى موقف المواجهة والمقابلة ، إنما يجعلهم أعرف بأن ثمة حقائق إسلامية عليا ومصالح إسلامية عليا ، ونحن ـ كل فى زمانه ومكانه ـ نتوسل إلى رعايتها وصيانتها وإعلائها بالعديد من المواقف الفكرية والحركية التى تتباين بتباين الظروف والأوضاع . ومن هنا ، ندرك أن كثيرًا مما نسميه اختلافًا هو إلى التنوع أقرب ، كما سيبين بعد ذلك فى هذه الورقة إن شاء الله . وكل ذلك يزيدنا بإذن الله غنى ومرونة فى إدراك وجوه الرأى ، وفى التعامل به مع الواقع ، إعلاء للصالح الإسلامى العام .

والحال ، أنه ما لبث الغزو الأوروبى أن أمسك بمنطقة القلب من هذا العالم الإسلامى ، وهى المنطقة التى كانت تقوم على محور إستانبول ـ الشام ـ القاهرة . وهيمن الغزو على كثير من الأقطار . وتراوح تغلغله من الاحتلال العسكرى إلى الهيمنة السياسية والسيطرة الاقتصادية ، إلى النفوذ الفكرى والثقافى وإعادة تشكيل المؤسسات الفكرية والتعليمية والاجتماعية . وقد سبقت الإشارة إلى ما حدث فى مجال القانون من الزحزحة التدريجية للشريعة الإسلامية وإحلال القوانين الغربية محلها .

وفى ظل الظرف الجديد، أتت الموجة التجديدية الثانية. جاءت فى المناطق المغزوة ذاتها. ومن أبرز رجالها: جمال الدين الأفغانى (١٨٣٩ ـ ١٨٩٦) فى العالم الإسلامى كله، ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) فى مصر، ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) فى مصر والشام، وعبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠) فى الجزائر والمغرب العربى. وقد أتت هذه الموجة التجديدية الثانية فى ظروف جد مختلفة عن الموجة الأولى، وحملت وظائف جديدة تختلف عن وظائف الموجة الأولى.

فى هذا الظرف الجديد، صار على الحركة الإسلامية فى عمومها أن تواجه أوضاعًا متعددة، تستدعى منها مواقف فكرية مختلفة ومتباينة. فهى لم تعد تواجه فقط ما كان يواجهه محمد بن عبد الوهاب من بدع وخرافات، وهى لم تعد تواجه فقط أخطار الاحتلال العسكرى الغربى لأراضى المسلمين، إنما صارت تواجه فضلا عن ذلك كله، موجات من (التبشير) من بعثات التبشير المسيحى الأوروبى، وصارت تواجه أيضا النزعة التغريبية التى شاعت فى المسلك والعادات وأساليب العيش.

لذلك لم يعد من مهمة الحركة الإسلامية فتح باب الاجتهاد فقط، ولكن جدت لها مهمة الدفاع عن الأصوال والثوابت التى تميز العقيدة الإسلامية وهوية المسلمين. ودفع هذا فريقًا من قادة الفكر الإسلامى إلى الابتعاد عن الموقف التجديدى، والانخراط فى موقف الذود عن الأصول والدفاع عن أصل قيام المؤسسات الإسلامية التقليدية فى القضاء والتعليم والفكر وغيرها. وهنا، نجد كتابات ومواقف لأمثال الشيوخ: حسن العدوى وحسونة النواوى وسليم البشرى ومحمد شاكر ويوسف الدجوى.

ونحن نذكر هنا أن هؤلاء الذين تصوروا أن حل ما يواجهنا من المشكلات يتعلق باستيراد نماذج الفكر والسلوك من الخارج ومن إطار حضارة أخرى وعقيدة أخرى، لم يستطيعوا بما صنعوا أن يوجدوا الحلول الثابتة المستقرة لهذه المشكلات. كما أن هؤلاء الذين تصوروا أن الدفاع عن الموروث يتعلق باستبقائه كما هو وبالنماذج التى انحدرت إلينا من القرون المتأخرة، فإنهم لم يستطيعوا استبقاء القديم بمجرد التمسك به والدفاع عنه.

إن الفكر ــ كشأن أى كائن حى ـ لن نحميه بأن نضعه فى المعازل. وإن السبيل الأمثل للدفاع عن الوجود، هو بالتجديد وبالتفاعل مع أوضاع الواقع المعيش. وستقوى الجذور إذا امتدت الفروع وأورقت الأغصان. ومن هنا، وجب أن نتكلم فى حصيلة الفكر الإسلامى الحديث.

وهناك تصور خاطئ لفكرة التجديد، وهو أنها تعنى بذل الجهود لإسباغ بردة

الإسلام على ما نشاهد ونمارس من أوضاع المعيشة فى حياتنا الراهنة . وبخاصة ماطرأ عليها من أنماط السلوك والنظم الوافدة ، حتى وإن كانت تخالف أصلاً من أصول الإسلام . وهذا موقف خاطئ لأنه يحيل الفكر الإسلامى إلى مجرد أنه تبرير وتسويغ للواقع المعيش ، ويجعل الإسلام محكومًا بهذا الواقع وليس حاكمًا له .

إن التجديد فى الحقيقة يتأتى من وجهة أخرى . إنه يرد من كيفية استجابة الأحكام الشرعية ونظم الإسلام ودعوته للتحديات التى تواجه عقيدة المسلمين وديارهم . وإن التحديات التى أسفر عنها التاريخ المعاصر بالنسبة لشعوب الإسلام عقيدة وديارا ، تتمثل فى السيطرة الأجنبية ، سواء اتخذت فى البداية شكل الغزو والاحتلال والحكم السياسى المباشر، أو اتخذت فيما بعد شكل التبعية السياسية الاقتصادية الفكرية ، أى التبعية الحضارية .

والتحدى الآخر يتعلق بحركة التفتيت السياسى التى جرت للجماعة الإسلامية ، فتحولت إلى بلدان ودويلات صغيرة .

والتحدى الآخر يتعلق بما ولدته التبعية والوفود الفكرى الغربى ومؤسساته إلى بلداننا من ازدواجية شاعت فى كل النظم والأفكار والعادات والقيم ، وما أدى إليه ذلك من صدع فى المجتمعات الإسلامية بين النظم والأفكار الموروثة ، ومثيلاتها الوافدة من الحضارة الأوروبية . وظهر هذا كانقسام فى المجتمع يصدع قواه ، ويهد من وشائج التماسك فيه . وهذا التحدى ، يكون مشكلة مزدوجة بالنسبة للحركة الإسلامية ، إذ عليها أن تقاوم ركود القديم الموروث بحركة تجديد قوية ، وعليها فى الوقت نفسه أن تقاوم روح التغريب بالدفاع عن أصول الإسلام والتمسك بها .

ثم بعد ذلك ، فهناك أوضاع المعيشة المادية التى يتعين أن ينهض بها المجتمع الإسلامى لتحقيق ما يتيسر من النمو المطرد للناس والرخاء لهم .

وقد تكوّن الفكر الإسلامى الحديث عبر عشرات السنين الماضية ، ومن عدد غير محصور من المفكرين والقادة والمصلحين ، وتبلورت بعض قضاياه بتجارب عديدة . وهو فكر يتشيد وتتراص لبناته تحت خط النار، كما لو كنت تبنى قلاعك وسط قصف مدافع الخصم عليك ، ووسط ما يمطرك به من صواعق الصواريخ ونيران القنابل والطائرات . ولا تزال اللبنات تتراص والبناء يشيد . ونحن نعرض هنا لمجموعة من الأفكار من خلال مفكريها ، وهى تترابط مع بعضها ، لتتمكن من تكوين بناء فكرى رصين .

إذا أردنا أن نستخدم تعبيرات (مالك بن نبى) المفكر الجزائرى المعروف (١٩٠٥ ـ

١٩٧٢)، فإن لواقعنا التاريخى الحاضر جانبين: الاستعمار والقابلية للاستعمار. الاستعمار، هو العدوان الآتى إلينا من الخارج، عسكريًّا كان أو سياسيًّا أو اقتصاديا أو فكريًّا، أى هو أثر الخارج فينا. ذلك الأثر الذى يجرى بغير رضائنا وبغير صالحنا. والقابلية للاستعمار، هى هذا الوضع الذى نكون عليه والذى يمكن من غلبة الغير لنا، هو ما نتصف به من الضعف والتردي والجمود ووهن العزيمة واضطراب القيم والجهل، وغير ذلك مما يكون سببًا لغلبة الطامعين فينا على أمرنا.

بهذا المعنى، نجد أن جمال الدين الأفغانى وضع اللبنات الأولى فى فكرنا الإسلامى الحديث المقاوم (للاستعمار)، وأن محمد عبده وضع اللبنات الأولى فى هذا الفكر المقاوم (للقابلية للاستعمار).

إن أبقى ماكتبه جمال الدين الأفغانى هو حياته نفسها. وقد اندمجت لديه الحركة السياسية بالحركة الإسلامية، فكانت السياسة لديه تجسيدا للفكر الإسلامى، والفكر الإسلامى تجسيدًا للسياسة.

وأهم ما شغل جمال الدين الأفغانى وشغل الناس به، هو (وحدة المسلمين) ليمكنهم الوقوف فى وجه ما يتهددهم من أطماع الدول الأوروبية القوية، وعلى رأسها إنجلترا فى ذلك الوقت التى كانت تحتل الهند والتى احتلت مصر فى سنة ١٨٨٢. وطالب بتوثيق العرى بين المسلمين وغير المسلمين فى الأوطان الإسلامية. كما دعا إلى نبذ الخصومة بين الشيعة والسنة، وذلك ليمكن تأليف السلطتين الإسلاميتين الكبيرتين وقتها، سلطة إستانبول وسلطة إيران، وذلك بعد أن ذهبت الدولة الإسلامية فى الهند أدراج الرياح.

وهو يوجه قوة الإسلام والمسلمين للدفاع عن الحوزة الإسلامية، وسيادة الشعوب على مقدراتهم وعلى أراضيهم، ويقول: «إن دينهم، دين المسلمين، يرسم عليهم ألا يدينوا لسلطة من يخالفهم. بل الركن الأعظم لدينهم طرح ولاية الأجنبى عنهم وكشفها عن ديارهم، بل منازعة كل ذى شوكة فى شوكته. هل نسوا وعد الله بأن يرثوا الأرض وهم العباد الصالحون؟! هل غفلوا عن تكفل الله لهم بإظهار شأنهم على سائر الشعوب ولو كره المجرمون؟! هل سهوا عن أن الله اشترى منهم لإعلاء كلمته أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة؟!...».

كان هدفه تحرير الوطن الإسلامى من الاستعمار الغربى، وأن يسترجع المسلمون قوتهم بالتآخى والتكتل. ومن بين شروط استرجاع هذه القوة، تحرير الفكر الدينى من قيود التقليد، وفتح باب الاجتهاد، وترك البدع والتعصب للمذاهب. وفى الوقت الذى

يقوم به بهذا الجهد، فطن إلى ما يقصده الاستعمار الغربي من محاولة القضاء على الشخصية الإسلامية التى مصدرها الإيمان والقرآن والتى تجمع المسلمين على رباط واحد. وفطن إلى محاولة المشايعين للاستعمار إفساد عقيدة المسلم وتشكيكه فيها، برغم أنها حصن المسلم فى المقاومة ودافعه إلى الحركة والنهضة. وأصدر فى ذلك كتابه المهم فى (الرد على الدهريين). وهو مذهب كان البعض بدأ يروج له بين مسلمى الهند. فتكلم فى هذا الرد لا من الزاويتين العقدية والفلسفية فقط، ولكنه كذلك تكلم عن الجانب الاجتماعى السياسى لهذا المذهب وأثره فى المسلمين. تكلم عن ضرورة الدين فى المجتمع وأثر انتشار هذا المذهب فى إضعاف الأمة.

ونحن هنا لا نذكر كل أفكار جمال الدين الأفغاني، ولكننا نكتفى فقط بالتركيز على الجوهر الأساسى الذى يقوم عليه فكره، بحسبان أن هذا الفكر يتكامل مع غيره ممن سنذكرهم إن شاء الله بعد ذلك. وهكذا نصنع مع الآخرين.

نعرف فى تاريخنا جدلاً كان يثور كل حين حول موضوع مقاومة الاستعمار وإجلائه، وموضوع الأخذ بأسباب النهوض ومعالجة أسباب الضعف، بأى هذين الموضوعين نبدأ ولأيهما تكون الأولوية فى اهتماماتنا. والقائلون بأولوية الاستعداد لمكافحة الاستعمار، يستندون فى ذلك إلى أن وجود الاستعمار يرتب مجموعة من السياسات التى تتخذ لصالح بقائه؛ فوجوده واستمرار بقائه يضعفان فينا أسباب مقاومته، ويقضيان على إمكانات النهوض ضده أو النهوض لتحقيق المستقبل المرتجى. والقائلون بأولوية بناء القوة الذاتية وإنضاج أسباب النهوض ومعالجة نواحى الضعف، إنما يستندون إلى أن ضعفنا الذاتى هو الذى سبب نجاح الاستعمار ضدنا، ونحن لم نستطع أن نقاوم غزوه لأننا كنا ضعافا. ولأننا ضعاف، فلن ننجح فى إخراجه. ولو حدث أن خرج مع بقاء ضعفنا، فسيعاود الكرة علينا، أو يعاودها غيره.

والواقع أن هذا الجدل يقوم على خيار خاطئ، لأنه يجرى تفرقة بين أمرين كلاهما لازم، فهما معا شرط النهوض والتقدم والاستقلال، وكل منهما يقوى الآخر ويتقوى به. وإذا كان وجودهما معًا لازمًا، فليس من الصواب أن نطرح سؤالاً مفاده أيهما أنفع وبأيهما نبدأ. وعلينا أن نتعلم النظرة التكاملية التى تنظر إلى العناصر المتنوعة فى تكاملها وليس فى تنافرها.

والخيار الذى يطرح على الناس فى وقت معين، والذى يتعلق بما يبدءون من هذه العناصر، إنما تتحكم فيه ظروف اللحظة التى يطرح فيها السؤال. والاختيار الصائب، هو الاختيار الذى يتلاءم مع ما تتطلبه اللحظة التاريخية نفسها. ولذلك،

فنحن فى الحقيقة لا نختار أحد البديلين كما لـو كانا سلعتين معروضتين فى أحد المحال التجارية ، وإنما ننظر فى الممكن فى اللحظـة التاريخية المعينة ، فكلاهما ضرورى ويتعين إعمالهما معا ، وتعجيل أحدهما على الآخر لا يرد بموجب الأولى فى ضرورته ، ولكنه يرد ـ إن ورد ـ بسبب أن أحـدهما أيسر مـن الآخـر وإمكانـاتـه أكثـر إتاحـة ، أو أن سيـاق الأحداث الجارية أوجب نوع رد لفعل معين .

وجمال الدين الأفغانى ، عندما كان يهيئ المسلمين لمقاومة الاستعمار فى كل من مصر وفـارس والهنـد وإستانبـول ، إنما كـان يصنـع ذلك فى ظـروف تـدفـق موجـات الغـزو الاستعمارى على ديارنـا فى كل هـذه الأقطار. وكـان التدفـق يجرى بأسـاليب عـديدة : بالضغط السياسى ، والتوغل الاقتصادى ، والاقتحام العسكرى . . إلخ . وفى مثل هذه اللحظـات ، فـإن الخيـار الـوحيـد الذى يكـون مجديًـا ، هـو أن يحتشـدوا ويتجمعـوا للمقاومة . وقـد ساهم محمد عبده بقدر فى هـذا العمل ، عندما كان ينشـط مع أستاذه السيد جمال الدين .

لا شـك فى أن جهد الـرجلين لم يكـن متكـافئا ، وكـان تـركيـب كل منهما النفسـى والوجـدانى والفكـرى يتلاءم مع المهمـة الأساسيـة التى قام بها ، جمال الـدين بـالنسبة لمقاومـة الاستعمار، ومحمد عبـده بالنسبة لمقـاومة (القـابلية لـلاستعمار) . ولكل عصر رجاله ، كما يقال .

وقد بـدأ نشاط محمد عبـده (الإصلاحـى) بعد تمام احتلال الإنجليـز لمصر فى عام ١٨٨٢ ، وقضاء مـدة حكم النفى ثـلاث سنوات خـارج مصر، ومدة وجوده فى فـرنسا ليحرر مع جمال الدين العروة الوثقى . ولما عاد لمصر، وجد الاحتلال قد تمكن . ولم يكن من الخيارات المطـروحة فى التسعينيات من القـرن التاسع عشر، أن تحتشد القـوى لطرد الاحتلال ، ولم يكن ثمة خيار وقتها غير العمل الدائب لمقاومة (القـابلية للاستعمار) .

أهم ما اعتنـى به محمد عبده هـو ذلك الازدواج الذى حدث فى الحيـاة الاجتماعية ، والذى ظهر أقوى ما ظهر فى مجال القانون وفى مجال التعليم . ففـى مجال القانون ، ظهرت المحاكـم الحديثة التى تطبـق القوانين المستمـدة من التشريعات الأوروبيـة ، ظهرت إلى جـوار المحاكـم الشرعية التـى تطبق الشريعـة الإسلاميـة . وفى مجال التعليم ، ظهـرت المدارس الحديثة التى تتفق مناهجها مع مناهج التدريس فى المدارس الأوروبية ، ظهرت إلى جوار نظـام التعليم التقليـدى الذى يبدأ بكتّـاب القريـة وينتهى بالمعـاهد الـدينية والأزهر الشريف . وكان كلا النموذجين ـ الحديث الوافد من الغرب ، والقديم الموروث ـ لا يمت للآخـر بعلاقة اتصال . وكان من أهم مجالات النشـاط الفكرى للشيخ محمد عبده أن يصل بين هـذين الطرفين ، سواء فى مجال القانون أو فى مجال التعليـم ، وكانت

دعوته وجهوده الفكرية لتجديد الفكر الإسلامى متصلة بهذين المجالين فى الأساس .

أما بالنسبة للقانون ، فهو يحذر من استيراد القوانين من الخارج ، بمقولة إنها أظهرت صلاحيتها فى البلد الذى طبق فيه . ويقول إن البلاد تختلف باختلاف المواقع وبتنوع أحوال التجارة والزراعة . كذلك تختلف الشعوب فى العادات والأخلاق والمعتقدات . وعلى هذا ، نجد قانونًا يلائم مصالح قوم ولا يلائم مصالح غيرهم ، وأن ما ينفع قومًا قد يضر بآخرين . وينبه الدولة عند إصدارها القوانين ، أنها يجب أن تراعى اختلاف الناس ، باختلاف أحوالهم وطبيعة أراضيهم ومعتقداتهم وعاداتهم . وإن مراعاة هذه الصفات والأحوال هى شرط لإدراك ما يفضى إلى نفع القوم وفوائدهم ، ويسد عنهم أبواب المفاسد والأضرار. ولذلك يقول : « لا يسوغ لأرباب الشورى ، أى المجالس النيابية أو أى جهات لإصدار القوانين ، أن يجاروا غير بلادهم فى سن القوانين» .

وهو، بالنسبة للفكر الإسلامى ، يطالب بتجديد الفكر والفقه الإسلامى ، وأولى وسائله فى ذلك : محاربة المذهبية . ويذكر فى ذلك أن التبعية الجامدة للمذاهب قد أدت إلى ضعف الجماعة ، لأنها أدت إلى انقسامها إلى فرق وجماعات شتى . ويذكر أن الخطر الذى يتهدد الجماعة لا يرد من تعدد مذاهب هذه الجماعة فى الاعتقاد وفى التفكير، إنما يرد من تحكم المذاهب فى التابعين لها وعدم قدرة التابعين للمذهب على نقده . فهذا التحكم وهذه العصبية المذهبية هى ما تقيم الفواصل المتبعة بين المذاهب وتابعيها ، وهى ما تقيم روح العصبية المذهبية ، وهى ما تقسم الجماعة الواحدة إلى جماعات وطوائف شتى .

وهو يرى أن روح العصبية المذهبية إنما تعالج بالرجوع إلى القرآن الكريم ، لأن القرآن كان على الدوام سر نجاح المسلمين ، وهو ما تقرع صيحته أعماق القلوب : « ولا بد أن يؤخذ القرآن من أقرب وجوهه ، على ما ترشد إليه أساليب اللغة العربية ، ليستجاب لدعوته ، كما استجاب رعاة الغنم وساقة الإبل ممن نزل القرآن بلغتهم . والقرآن قريب لطالبه ، متى كان عارفًا باللغة العربية ومذاهب العرب فى الكلام وتاريخهم وعاداتهم أيام الوحى» .

ويضيف إلى ذلك : الدعوة إلى تجديد الفقه الإسلامى الخاص بالمعاملات . ويقول إن الحياة تتطور وتتغير، وضرورات المجتمع تتطور. ويذكر أنه إذا وقفنا فى الفقه عند حد اجتهادات الفقهاء السابقين ، مع تجدد الحياة الإنسانية وتغيرها ، فإن ذلك سيضع المسلمين فى الحرج من هذا الابتعاد بين فقههم الإسلامى وبين الحياة . وساعتها : إما أن تضعف قيمة الإسلام فى نفوسهم تحت ضغط الحياة وأحداثها ، وإما أن يقفوا عن

متابعة سيرهم فينعزلوا . فالاجتهاد هو الوسيلة الحتمية لامتداد الصيغة الإسلامية لأحداث المجتمع الإنسانى فى الجماعة الإسلامية .

وفى هذا السياق ، نجد كتابات كثيرة لمحمد عبده ينتقد فيها التقليد ويهاجمه ، لأن التقليد عنده يتنافى مع العقل الذى من وظيفته ملاءمة الإنسان مع ظروف حياته ، ويتنافى مع سنة الحياة التى تتسم بالتغير والتبدل الدائبين ، ويتنافى مع طبيعة المبادئ الإسلامية التى تتصف بالعمومية والقابلية للتطبيق فى كل زمان ومكان . وتقتضى هذه القابلية للتطبيق مع اختلاف الزمان والمكان ، أن يكون فى مقدورنا إعمال أحكامها مع الظروف المتغيرة ، وهذا ما يحتاج إلى الاجتهاد .

وفى دعوته إلى الاجتهاد والتجديد الفقهى ، دعا إلى نبذ الكتب التى تتصف بضيق الأفق المذهبى ، ودعا إلى مطالعة كتابات المجتهدين من الفقهاء سواء للمتقدمين كالزيلعى أو المتأخرين كالشوكانى . كما عاب على الكتب إطالتها فى الشرح بالنسبة للعبادات واختصارها فى الإشارة إلى المعاملات ، برغم أن هذه الأخيرة تحتاج إلى المزيد من البحث ، وهى الأكثر عرضة للتغير مع تغير الأزمان . وكان له وجه اهتمام خاص بنهج البلاغة للإمام على بن أبى طالب .

وكان له فى تفسير القرآن منهج يتلخص فى أن القرآن كله يفسر بعضه بعضًا ، فلا تجزأ الآيات لتفسر خارج سياقها ، وأن السورة وحدة متماسكة تفسر آياتها فى ضوء الموضوع العام ، و الموضوعات العامة التى اشتملت عليها السورة ، وإلقاء الضوء على معنى النصوص والأحكام من وقائع تاريخ الدعوة الإسلامية ، والتوسعة فى معانى النصوص بما يشمل ويحكم وقائع الحياة المعيشة . فهو مذهب تكاملى فى الفهم والشرح والتفسير.

ويرى محمد عبده أن وظيفة القانون حفظ الحال القائم فى الجماعة ، فهو يحكم الأوضاع القائمة وينظمها ، ولكنه لا يغيرها . أما تغير المجتمع إلى ما هو أفضل ، فيكون عن طريق التربية والتعليم .

فالتربية عند محمد عبده ، هى من الأسس الهامة للتقدم ولدعم الروح الجماعية بين الأفراد . وتمايز الجماعات وتغالبها ، لا يكونان إلا من وجهة العقول والأخلاق ، وهذا لا يكمل إلا بالتربية . وأهم وجوه التربية عنده هى التربية الدينية . لذلك اهتم بهذا النوع من التعليم ، إذ يرجع أسباب الخذلان عند المسلمين إلى قصور التعليم الدينى ، إما لإهماله جملة ، وإما بسوء ممارسته .

وهو فى هذا المجال يتكلم عن العامة وابتعادهم عن أصول التربية الدينية السليمة ، وتركهم فيها لبعض عقائد (الجبرية) التى تعتبر الإنسان مجبرًا فى كل مايأتى من

تصرفات وسلوك ، وأن لا اختيار للإنسان فيما يفعل . وهذا منطق يخالف حقيقة التصور الدينى للإنسان باعتبار الإنسان مسئولا عما يفعل ، محاسبا عما يرتكب من آثام ، مثابا عما يؤدى من الفضائل . ولا حساب إلا بمسئولية ، ولا مسئولية إلا بقدرة على الاختيار وتمكن من الاختيار .

وهو يفرق بين الاعتقاد بالجبر، وبين الإيمان بالقضاء والقدر. فالجبر، يعدم الإرادة الإنسانية تماما ، وهذا ما لم يقل به دين ولا ينزل به حكم . وهو ضار بالإنسان . أما القضاء والقدر، فهما من الإيمان بالغيب ، وهما من ظواهر الكون ، بما لذلك من سلطة على الفكر والإرادة وبما لهما من ضوابط حاكمة لأسباب الظواهر الكونية والحياتية والضابطة لإرادة البشر. ومع تحرير الإنسان من الجبرية ، تتحرر إرادته . ومع إيمانه بالقضاء والقدر، يصبح أكثر جرأة وجسارة لما تتطبع النفس به من قدرة على الثبات واحتمال المكاره ومقارعة الأهوال .

وصار محمد رشيد رضا امتدادًا لدعوة محمد عبده خلال الثلاثين عامًا التى أعقبت وفاة محمد عبده فى عام١٩٠٥ ، إلا أنه امتداد له تميزه وتنوعه واستجابته للأوضاع المتغيرة على مدى هذه السنين . فقد صارت اجتهادات رشيد رضا أكثر اتصالاً بفكر ابن تيمية . ومن ثم ، قويت الآصرة من بعده بين حركة التجديد الفقهى ، وبين التوجه السلفى . وكان لهذه الآصرة أثر عميق فى تحقق الملاءمة بين الأصالة الشرعية ، وبين استشراف أوضاع الواقع المعيش . كما كان السيد محمد رشيد رضا أوغل فى السياسات العملية سواء العربية أو الإسلامية ، من الإمام محمد عبده ، واكتمل لديه منهج التفسير المجدد للقرآن مع الربط بين قضايا الفقه وقضايا السياسة . ذلك ، لأنه عاصر من الأحداث التالية لمحمد عبده ما كان يحتاج إلى هذا الانشغال بهذه السياسات الوطنية ، مثل : تصفية الدولة العثمانية ، وتقسيم بلاد الشام والعراق بين الإنجليز والفرنسيين ، وظهور الصهيونية .

بعد الفكر الإسلامى المقاوم الذى تبلور على يدى الأفغانى ، والفكر الإسلامى المتجدد الذى أورقت فروعه على يدى محمد عبده ، وبعد إضافات محمد رشيد رضا ، نجد الفكر الإسلامى على الصعيد الفلسفى الذى بلوره محمد إقبال فى كتابه الشهير (تجديد الفكر الدينى فى الإسلام) . ومحمد إقبال شاعر هندى مسلم كبير وفيلسوف ومفكر سياسى . ولد فى عام١٨٧٣ ، وتوفى فى عام١٩٣٨ ، وتعلم ودرس فى معاهد التدريس بدءًا من الكُتّاب الهندى ـ حيث حفظ ما تيسر من القرآن ـ حتى جامعة كمبردج بإنجلترا حيث درس الفلسفة والقانون . ودرس الإسلام وفلسفة الهند واستوعب

الحضارة الغربية، وقام بالتدريس فى جامعة لندن، وفى الكلية الشرقية بلاهور بالهند. واشتغل بالسياسة، ودعا لإنشاء الدولة الإسلامية فى الهند. كان يعيش فى زمن يصعب فيه على من يهتم بشئون جماعته أن يعمل فى مجال واحد، لأن المشكلات يأخذ بعضها برقاب بعض، وتتدافع من شتى مجالات الحياة، سواء فى السياسة أو الفكر أو من غيرهما. و(تجديد الفكر الدينى فى الإسلام)، هو سبع محاضرات، ألقاها إقبال فى مدارس وفى جامعة عالكرة فى الله أباد بالهند فى عام ١٩٢٨.

واستهدف إقبال أن يقف ضد تلك الثنائية التى تروج بين المسلمين، وهى ثنائية الروح والمادة، وثنائية الدين والدولة، وثنائية القديم الأصلى الموروث والجديد البراق الوافد. وهى ثنائية تضع كلا من طرفى أى من هذه المعادلات كما لو كانت بدائل لا تجتمع معا؛ فإما الروح وإما المادة، والدين شىء والدولة شىء آخر، والقديم منفصل عن الجديد، والروح خير والمادة شر. وبهذا يسقط المسلم فى وهدة من اللاأدرية بين طرفين لا يستطيع أن يجمع بينهما، أو يظن أن اختياره الروح يقتضى فيه التواكل وترك الدنيا والبعد عن مجالات العمل لتغيير الحياة إلى ما هو أفضل، أو يكون اختياره للمادة منفلت الزمام عما تقتضيه الروح من ضوابط.

ويذكر إقبال أن هذه الثنائية ليست من الإسلام كما يفهمه، ويقول: إن الدين فى الإسلام « هو أسمى مظاهره وليس عقيدة فحسب أو كهنوتا، أو شعيرة من الشعائر، بل هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصرى إعدادًا خلقيا يؤهله لتحمل التبعة العظمى التى لا بد أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث.. إن السمو إلى مستوى جيد من فهم الإنسان لأهله ومستقبله (من أين جاء، وإلى أين المصير) هو وحده الذى يكفل له آخر الأمر الفوز على مجتمع يحركه التنافس الوحشى، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية، بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية.. ».

ومن ذلك، فإن « إقبال» يربط بين الروح والمادة، ويربط بين الدين والدولة، ويربط العبادة بالعمل، لا على المستوى السلوكى الأخلاقى فقط، ولكن أيضا على المستوى الفلسفى. وهو يقول إن الإنسانية اليوم تحتاج إلى تفسير روحى للكون يحل محل التفسير المادى الذى ساد فى حضارة الغرب، كما تحتاج إلى تحرير روح الفرد ووضع مبادئ أساسية توجه تطور المجتمع الإنسانى على أساس روحى. وهو يقول إن أوروبا عرفت المثالية، ولكنها لم تستطع أن تجعل المثالية عاملاً مؤثرًا فى الوجود المادى: «صدقونى إن أوروبا اليوم هى أكبر عائق فى سبيل الرقى الأخلاقى للإنسان». وهذا على خلاف المسلم، لأن الدين عنده مرتبط بواقع حياته، وقد استطاع بالدين أن ينهض بالأفراد وأن يبنى مجتمعات.

وآية ارتباط الـدين بالواقع لـدى إقبال من حيث منهـج التفكير، هى أن الإسلام لا يرفـض (التجربة) من حيـث إنها تؤهل إلى المعـرفة الدينية واليقينيـة . والحال أن منهج العلم التجريبـى يقوم فى مجال العلوم الطبيعية ، أما فى مجال المعـرفة الدينية ، فلـم يؤكد عليه ويسمـح به إلا الإسلام . يقـول تعالى ﴿ **ألم تر إلى ربـك كيف مد الظل ولـو شاء لجعله ساكنـا ثم جعلنا الشمس عليـه دليلا * ثم قبضنـاه إلينا قبضـا يسيرا** ﴾ . ﴿**أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت * وإلى السماء كيف رفعت * وإلى الجبال كيف نصبت * وإلى الأرض كيف سطحت**﴾ .

ويستخلص إقبـال من ذلك ، أن ثمـة اتجاهًا تجريبيا عـاما فى القرآن ، « مما كون فى أتباعه شعورًا بتقدير الواقع ، وجعـل منهم آخر الأمر واضعى أساس العلم الحديث» . ويستطرد قائلاً : « إنه لأمر عظيم حقا ، أن يـوقظ القرآن تلك الروح التجريبية فى عصر كان يرفض عالم المرئيات بوصفه قليل الغناء فى بحث الإنسان وراء الخالق» . ثم يضيف إلى ذلك أن القرآن ينبئنا بحقيقـة التغيرات ، وأن ثمة تطورًا ونموًا وتبديلاً . وهـذا ما لابد من فهمه ليمكن بنـاء حضارة قوية . ولكنه يحدد مجال التغيير بأنـه يتعلق بالطبيعة دون مجال القيم الأخلاقية ، ودون مجال الألوهية بطبيعة الحال .

والإسلام بـذلك ــ على خلاف الأديان الأخـرى ـ لا يعارض المعـرفة التجـريبية ولا يخاصمها ، وهـو خارج عـن هذا النزاع الـذى جرى بين الفكـر المسيحى وبين منـاهج العمل التجريبى ، وإن كان مجال المعرفة التجريبيـة بالنسبة للدين ، وهو مجال المشاهدة وما تقضـى من إدراك عقلى . فـالمسلم لدى إقبـال هو إنسـان (واقعى) بحكـم دينه ، وعليه أن يندفـع إلى الحركة نحو واقع الحيـاة المادية . وإن الرسول عليـه الصلاة والسلام يقول : «جعلت لى الأرض مسجدًا وطهورًا » .

ويربط إقبال بين الـروح والمادة ، فيقول : إن ما نسميه إنسانًا هـو جسم إذا نظرنا إلى نشاطـه فى العالم المادى ، وهـو عقل ونفـس إذا نظرنـا إلى ما يستهـدف من مثـل عليا . وكذلك الشـأن بين الدين والدولـة ؛ إذ الدولة فى نظر الإسـلام هى المحاولة التـى تبذل بقصد تحويل المبادئ المثالية للدين إلى قوى مكانية وزمانية .

* * *

فى بداية القـرن العشرين ، كانت الحركة الـوطنية مرتبطة بالإسـلام ، لا تكاد تنفصل عنه . وكانـت شعوبنا العربيـة الإسلامية ، وهى تقـاوم الاستعمار، إنما تنهض تحت راية الإسلام . والحركات الإسلامية هى ما كانـت تتجمع فيه الشعوب لمكافحة أجنبى محتل أو مقاومـة ظالم مستبـد . وبهذا التصور، نفهـم حركـة عبد القـادر الجزائرى فى الجزائر،

وحركة عبد الكريم الخطابى فى المغرب ، وحركة السنوسى فى ليبيا ، وحركة المهدى فى السودان . وكذلك كانت حركة مصطفى كامل فى مصر، والوهابية فى جزيرة العرب . . . وهكذا .

وكانت التكوينات المتأثرة بالفكر الغربى ، لا تعدو وقتها دوائر النخب السياسية من كبار رجالات المجتمع ذوى المناصب الكبيرة . ولكن هذه الدوائر بدأت مع الوقت تتسع وتنشق ، ويتكاثر الناس فيها . وذلك بسبب نظام التعليم الحديث الذى لم يكتف بإدخال العلوم الحديثة والعلوم الطبيعية واللغات ، لكنه أسس ونظم على النمط الأوروبى من حيث فصل علوم الدنيا عن علوم الدين ، فركز على الأولى وأهمل الثانية إهمالاً . وكذلك انتشر الفكر الأوروبى الفلسفى بين صفوة المثقفين المتخرجين من هذه المدارس ، بسبب وجود المجلات الشهرية والكتب التى بدأت تظهر لتروج لهذه الأفكار وتعارض بها أسس الفكر الإسلامى ، والتقليدى . ولم تكد تنتهى الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨) حتى كانت الدولة العثمانية قد صفيت ، وحل محلها دولة تركيا الحديثة ، التى ألغت الخلافة الإسلامية ، واتخذت إجراءات شديدة الحدة لتصفية كل أثر للإسلام كنظام للحياة وأساس للشرعية الاجتماعية والسياسية هناك . وكان لذلك وقع الصدمة الشديدة على المسلمين فى العالم أجمع ، لا من ذهاب الدولة العثمانية ، ولكن ألما من تلك الظروف التى نقضت عقد المسلمين وشتتت شملهم ، فلم يعودوا يرون جهة أو هيئة يتجهون إليها كجامع لهم . وفى الوقت نفسه ، احتلت القوات الأوروبية ما كان لم يحتل بعد من أراضى العرب والمسلمين واقتسموها بينهم ، وخصوصا منطقتى الشام والعراق وغيرهما .

وفى هذا الوقت ، ظهر عديد من الحركات الوطنية فى العالم الإسلامى كمصر، وفى غير العالم الإسلامى كالصين والهند ، وكذلك حركات المقاومة فى البلاد حديثة العهد بالاحتلال كسوريا والعراق . وكانت القوى التى قامت بهذه الحركات أساسًا من أبناء المؤسسات الحديثة فى التعليم ، ممن تربوا على أسس علمانية بعيدة عن المؤسسات الدينية التقليدية .

وتكاتفت هذه العوامل ، لتصنع الحركات الوطنية التى ظهرت فى هذه المرحلة ، بصورة علمانية ، فهى تعمل على إجلاء المحتل وتطالب بالاستقلال السياسى ، ولكنها ترسم لمستقبل بلادنا صورة مستمدة من أنماط النظم الاجتماعية السائدة فى الغرب ، وتستهدف بناء نظم وضعية بعيدة عن الفكر الدينى وعن أصول الشرعية الدينية .

فى البداية ، اندمج التوجه الإسلامى ورجاله فى هذه الحركات بحسبان أن مقاومة الغاصب الأجنبى أولى فى الاعتبار، وأن إجلاءه لا شك يفيد القوى الوطنية كلها .

والمتتبع للحركات الوطنية فى هذه المرحلة ، أى فى بداية العشرينيات من القرن العشرين ، يلحظ اتصالاً قويًا للعناصر ذات التوجه الإسلامى ومشاركة فعالة فى هذه الحركات .

ولكن ، مع نهايات العشرينيات بدا أن الفكر العلمانى يعمل بإصرار على أن يسيطر على أوضاع المجتمع كاملة ، وأن يصوغ المؤسسات الاجتماعية ومؤسسات الدولة بطابعه ، ويعمل على أن يفصل الدين عن أوضاع المجتمع وينشئ نظامًا علمانيًا صرفا ، أو يكمل النظام العلمانى الذى كان بدأ مع نهايات القرن التاسع عشر ، وبدأت أقلام كتاب تطالب صراحة بتنحية الدين عن أن يكون له شأن بأوضاع المجتمع .

وفى الوقت نفسه ، تحررت حركات التبشير المسيحى الأوروبى والأمريكى من خوفها إزاء المسلمين . كانت هذه الحركات قد وفدت إلى أقطارنا منذ منتصف القرن التاسع عشر . وكانت تنشط بين المسيحيين من المواطنين فى بلادنا لتكون لها قواعد بشرية موالية لها ، مما أثار سخط المسيحيين الشرقيين فى بلادنا ، وحفزهم لمقاومة هذا النشاط . ولكن تلك البعثات لم تكن فى ذلك الوقت تجرؤ على أن تقترب من المسلمين ، هذا البحر الواسع الذى إذا هاج فيمكن أن يبتلع تلك الحركة فى قراره السحيق . ولكن بعد الحرب العالمية الأولى ، ونشأة النظم العلمانية وتبنى قيادات الدول وقيادات الحركات الوطنية هذا النظام العلمانى ، شجع ذلك حركات التبشير لتعمل بين المسلمين ، وبدأت عملها فعلاً بعد مؤتمر عقده المبشرون فى القدس فى عام ١٩٢٤ ، وارتفع فيه شعار (تنصير العالم فى جيل واحد) .

لقد توفى محمد عبده فى سنة ١٩٠٥ ، وبقى تلميذه رشيد رضا يصدر مجلة المنار الإسلامية ويصدر تفسير المنار ، وهو تفسير القرآن الكريم حرره رشيد رضا عن دروس محمد عبده ، ثم سار على منواله ليكمل التفسير ، ووصل تفسير المنار إلى الجزء الخامس عشر من القرآن الكريم عندما توفى السيد رشيد رضا سنة ١٩٣٥ . وهذا هو التفسير الذى أشرنا إلى منهجه فى حديثنا عن محمد عبده فى الصفحات السابقة .

* * *

كان من الضرورى عرض هذا السياق التاريخى ، قبل الحديث عن حسن البنا برغم أننا نتكلم عن الفكر الإسلامى فى الأساس . وسبب ذلك ، أن حسن البنا صنع حركة إسلامية أكثر مما صنع فكرًا مجردا . ونحن نبلور فكره ونعرضه لا من خلال أقواله فقط ، ولكن من خلال حركته وأعماله ومن خلال الجماعة التى نشأت . ولعل هذا التوجه العملى الحركى هو ما كان يشكل أساس الاستجابة للأوضاع التاريخية المحيطة .

إن الحلقة الرئيسة فى فكر حسن البنا وموقفه هى (شمول الإسلام)، أى الدعوة للإسلام الشامل لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد، والإسلام الجامع لكل أطراف الحياة، أى الإسلام المهيمن على كل شئون البشر عقيدة وشريعة وسلوكا. وبالعقيدة، تتحدد للإنسان نظرته إلى الكون وموقع الإنسان فى هذا الكون. وبالشريعة، تتحدد له أسس نظرته إلى المجتمع وموقع الفرد من الجماعة والتوازن الواجب بين الحقوق والواجبات بين الناس. وبالسلوك، تتحدد له أسس نظرته إلى غيره من الأفراد والجماعات وأساليب تعامله مع غيره. فالإسلام فلسفة وقانون وأخلاق، وهو يحكم عقل الإنسان وقلبه وظاهره وباطنه.

وإن التأكيد على هذا المعنى الشامل، هو ما به تمثلت الاستجابة الإسلامية الصحيحة التى تطلبها الواقع عندما اتجهت حركة المجتمع إلى إضمار الإسلام وحصره فى نطاق العلاقة الباطنية بين الفرد وربه، وفى تقييده فى حدود العبادات فقط، وإقصائه عن أن يكون حاكمًا لنظام المجتمع ولعلاقاته. إن ذلك لا يعنى أن الدعوة كانت رد فعل لواقع معين فقط، ولكنه يعنى أن أى كيان كبير كالإسلام عندما يلقى تحديا لأى من جوانب عناصره وخصائصه الأساسية، إنما يبرز لهذا الوجه من وجوه التحدى كل طاقته، ويحشد كل قوته لمواجهة التحدى فى هذه الزاوية أو الجانب الذى وقع فيه الخلل، كشأن جسم الإنسان عندما يركز كل طاقاته لمواجهة الآثار الموجهة إليه فى الجانب المصاب. وشبيه بذلك مثلا، حركات الاستقلال الوطنى التى انتشرت مع الاحتلال الأجنبى لهذه الأوطان، لم تكن رد فعل بالمعنى السلبى للكلمة، ولكنها كانت استجابة لوجوه التحدى والخلل التى واجهت الجماعة.

فشمول الإسلام خاصة أصيلة فيه، وهى ملاصقة له لا تبارحه، أو لا يصير الإسلام إسلامًا بغيرها. وهذه الصفة تمارس فى أوضاعها العادية إذا وجدت مجالاً للإعمال. فإذا تصدى لها من ينكرها ويحاول تجريد الإسلام منها، ظهرت كمطلب يؤكد عليه المسلمون وكشعار ترفعه الحركات السياسية، كما أن وصف الاستقلال وصف يلازم الجماعة السياسية لأى شعب، ولكنه يتأكد فى مواجهة من ينكره، ويرتفع كشعار سياسى وقتها.

وبما يتسق مع هذه النظرة الشمولية للإسلام اندماج فكر الدعوة بعملها. فحسن البنا مندمج فى (جماعة الإخوان المسلمين)، وفكره مندمج فى نشاطه الحركى، والدعوة ليست عرضا لفكرة والدفاع عنها، ولكنها تنظيم يجمع الناس وينتظمهم ويأخذهم بالتعليم والتربية الدينية والسياسية، ويتطلب منهم أن يقوموا بهذا العمل مع الآخرين، وأن ينقلوا ما تلقوه إلى غيرهم. وذلك كشأن أى تنظيم حركى يقوم بدعوة.

وكان التكويـن الفكرى الوجدانى للجماعـة مزيجًا من علوم الإسـلام التى تدرس فى الأزهر من قرآن وسنة وتوحيد وتفسير وفقه ولغة ، ومن حركات الطرق الصوفية التى تأثر بها حسن البنا فى صبـاه ، والتى أفادته فى استخلاص الأسلـوب التربوى للجماعة ، وفى كيفية ربط أفراد الجماعة بـالتنظيم من خلال لون ما من ألوان الممارسـات شبه الصوفية ، كقراءة الأوراد والتهيئة للتجمعات التى تهتم بالثقـافة والعبادة معا . كما كان هذا المزيج يتكون من تجربة الجمعيات الدينية التى نشأت من قبل .

وأصول التربية الإسلامية تقوم على إشاعة العقيدة الصحيحة المستخلصة من القرآن والسنة مع البعد عـن جدل الفلاسفة ، وإقامة العبادات بحسبان العبـادة هى أفعل ما يبنى به الفرد وتبنـى به الجماعة ، وإشاعة روح المعاملة الإسلاميـة من حيث إن الإسلام دين ونظام للحياة وعبادة وعمل مندمجان ، مـع غرس مفهوم الأخوة الإسلامية ، والبعد عن موطن الخلاف الفكرى والعقائدى .

وتوجهـت الدعـوة أساسـا إلى الشباب ، وبخـاصة مـن طلبة الجامعـات والمدارس الدينيـة التى تنشر الفكـر العلمانى بين طلبتها . تـوجهت الـدعوة لهؤلاء ، لتقـاوم الأثر العلمانى فى عقول النـاشئة ، ولأن هؤلاء الطلبة هم عـدة المستقبل الذين تنفتـح أمامهم بعد تخرجهـم آفاق العمل العـام فى مجالات الإدارة أو المهن المختلفة ، ولأن هـؤلاء الطلبة يعتبرون من ذوى الانتشار الـواسع بين أسرهم وذويهم وبين أبناء بلدانهم وقـراهم وأبناء الأحياء التـى يسكنون فيهـا ، فلديهم إمكـانية انتشـار واسعة . وقـام هذا النشـاط على أساس تجمعات روحية عبـادية هى الكتائب ، وتجمعات شبابية ريـاضية هى الجوالة ، وتجمعات اجتماعية هى الأسر .

وكانـت الدعوة تـؤكد على الجانب السياسـى للعمل الإسلامـى فيما تؤكد عليـه من جوانب أخرى ، فكانـت بمثابة حركة إسلامية تعمل على إخـراج الاحتلال الأجنبى من البلاد ، وتعمل على مشاركة الفلسطينيين جهادهم ضد الصهيونية .

على أن العمل السياسى للجماعـة فى إطار الخلافات السياسية التى كـانت تقوم بين التيارات والأحزاب المختلفة ، هذا العمل كانـت له وجوه سلبية ، وأوقع الجماعة فى عدد من الأخطـاء السياسية لا مجال لـلاستطراد فيها هنـا . إن ما نريـد أن نركز عليـه فى هذا السياق الجامع لعناصر الفكر الإسلامى التى تـراكمت بموجب الخبرة التاريخية فى هذه المرحلة الحديثة ، هو ما أضافه حسن البنا من عناصر إلى هذا الفكر .

فكما أن الأفغانى يعتبر مقـدما للفكرة الإسلاميـة المجاهدة لاحتلال الأجـانب ديار الإسلام والمقاومـة لتبعية هذه الديـار للقوى الأوروبية والغربيـة الكبرى ، وكما أن محمد عبده يعتبر مقدمًـا لفكرة التجديد فى الفقـه الإسلامى والتفسير؛ فإن حسـن البنا يعتبر

مقدمًـا لفكرة شمول الإسـلام، ولارتباط الفكر بـالعمل، والـدعوة بالتنظيـم الحركى، والدين بالسياسة.

تكلمنا حتى الآن عن جوانب تعتبر ذات ثبـات نسبى فى الفكر الإسلامى المعاصر. فهى، وإن كانت تراكمت عبر مرحلة ممتدة نسبيا، وإن كان شارك فى إرسائها عدد من كبار المفكريـن العالميين فى المجال الإسلامى، إلا أن وجه ثبـاتها النسبى أنها تستجيب للاحتياجات الكليـة ذات العمق وذات الغلبة على المرحلة التاريخية التـى نحياها والتى تشكل السمات الغالبـة لها. وهناك وجوه أخرى وجـوانب للفكر الإسلامـى المعاصر لا يتسع المقام للتفصيل فى شأنها. إنما حددنا الوجـوه الأربعة الأكثر أهمية، وهى: الوجه المقاوم للتبعية الأجنبية الحاصلـة، والوجه المجدد المقاوم للجمود، والوجـه الذى يربط العقيدة بالحياة على المستوى الفلسفـى والوجدانى الروحى، والوجه الـذى يربط شمول العقيدة بالحيـاة العملية فى صورتها التطبيقية والتنظيمية، أى شمول العقيـدة من حيث هى حركة وتنظيم وسياسة.

وننتقل الآن إلى جانبين أكثر ثـانوية وأقل ثباتًا فى الفكر الإسـلامى المعاصر، بمعنى أنها وجـوه تتضمن استجـابات مـرحلية متغيرة لحالات طـارئة، أو لضغوط حـادة، أو لأوضاع غير عادية صادفت المسلمين فى بعض الأقطار.

فهناك خاصــة يتخذها الفكر الإسـلامى المعاصر أو بعض روافـده فى الحالات التى يلقى فيها حصرًا وتضييقـا شديدين، أو فى فترات الهجوم الشامـل عليه. هنا يحدث رد فعل يتنوع على ضربين، ويتوقف وجود أى من النوعين على طبيعة الخلفية البشرية التى يعمل فيهـا. فإن كان الإسـلام يشكل فى هذه الخلفيـة عامـلاً عريضًا وعميقًـا وحيًّا، كانت الاستجابة داعية للعنف شديدة الحدة على الحصر والتضييق الحادثين. وإن كان الإسلام مهـدد الوجود فى هـذه الخلفية، كانـت الاستجابة بعيـدة عن الوديـان العنيفة بعيدة عن السياسة متبعة سبيل الانتشار بالتسرب العقدى الهادئ.

فى الحالة الأولى، حـالة الحدة والعنـف، نجد الفكـر يعمل على تحديـد الفواصـل الحادة بينه وبين غيره. كما لو أنه يحفـر خندقًا أو يبنى قلعة عاليـة الأبراج، ويعمل على أن يكون كتائب للصـدام كفرق للفدائيين. ومن هؤلاء، يـرد أبو الأعلى المودودى وسيد قطب.

وفى الحالة الثانية، حالة الانتشار بـالتسرب العقدى الهادئ، نجد الفكر الإسلامى يبتعد عـن مناطـق الاحتكاك المباشر مـع الخصوم، ويتحاشـى المواجهة، ويبتعـد عن خطوط التقـدم الأساسية التى يتخـذها الخصم، ويتراجـع هو عن الخطوط المتقـدمة،

ويبتعد عن السياسة وجوانب الإسلام الخاصة بنظم الحياة والشرائع، ويركز أعظم جهده للجانب العقدى الإيمانى والتعبدى، وغاية جهده أن يحفظ العقيدة والعبادات، وأقصى أمنيته فى هذه الظروف أن يوصى الناس بضبط سلوكهم الفردى على وفق وصايا الدين. ومن هؤلاء، يرد سعيد النورسى فى تركيا وجماعة التبليغ فى الهند.

لقد كان أبو الأعلى المودودى (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩) أميرًا للجماعة الإسلامية التى نشأت فى الهند فى عام ١٩٤٠، ثم صارت جماعتين، إحداهما فى باكستان والأخرى فى الهند، وذلك عندما قسمت الهند إلى هاتين الدولتين فى عام ١٩٤٧. وظل يحرر الصحف الإسلامية ويؤلف الكتب منذ كان فى الثانية والعشرين من عمره، حتى مات.

لقد قامت دولة باكستان انفصالاً عن الهند على أساس أنها دولة للمسلمين بالهند. ومع ذلك، لم تطبق باكستان القانون الإسلامى ولا النظام الإسلامى، وإن حزب الرابطة الإسلامية الذى دعا لفصل مسلمى الهند وإنشاء الدولة المسلمة، والذى حكم باكستان بعد ذلك، اتبع فى ممارسته الحكم النهج العلمانى. ومن هنا، اتخذت دعوة المودودى طابعها الحاد. وقد ركز على شرح مبادئ الإسلام وقيمه الأساسية، وخاصة فى القضايا التى احتدم فيها النزاع بين قيم الإسلام ومبادئه، وبين الأفكار الغربية. وتميزت معالجاته لهذه القضية بشىء من الحدة، وشن حملات قوية على العقائد الغربية المعاصرة.

والفكرة الأساسية التى نرى الإشارة إليها هنا، هى دعوته لإرساء مبدأ الحاكمية لله سبحانه وتعالى وحده، وأن تكون الحاكمية لله وحده فى جميع مجالات الحياة البشرية، وأن عقيدة الإسلام لا تتحقق بمجرد القيام بالعبادات، لأن طاعة الله فى شئون الحياة كافة هى المطلوبة، والصلاة لا تؤدى وظيفتها إذا لم تنه المصلى عن الفواحش. فالتشريع لا ينفصل عن الإيمان، والشريعة لا تنفصل عن ذكر الله. وفروض الإسلام لا تكمل إلا بإقامة النظام الإسلامى كاملاً.

وأخطر ما وضع المودودى فى هذا الشأن، أن فكره فاصل وفارق. فهو لا يتعامل مع ذوى الأفكار المغايرة، ولا يقيم معهم الجسور على نحو ما نعهد فى مثل حسن البنا أو فيمن قبله ممن أشرنا إليهم. فهو فكر يهدف إلى المجانبة والمفاصلة، وليس إلى التغلغل والتسرب.

وتتضح هذه الملامح جيدًا، عندما تنظر فى فكر سيد قطب، إذ تناول سيد قطب فكرة المودودى عن (الحاكمية لله وحده)، وركز على مفهومه. فهو يقول إن عقيدة الإسلام هى (لا إله إلا الله)، وهذه الشهادة تعنى أن تكون الحاكمية لله وحده.

والمسلم هو من يطيع القرآن وحده . وبذلك ، فإن من يضع تشريعًا أو قانونًا لمجتمعه ، إنما يعتدى على سلطان الله بادعاء الحاكمية لنفسه . ومن يتلق الشرائع القانونية من غير القرآن ، فهو لا يكون عبد الله وحده . وأنكر بهذا على البشر إمكان التشريع لجماعاتهم ، واعتبر ذلك من شأن الجاهلية ، واعتبر المجتمع القائم جاهليًا ينبغى مجانبته ، وفرق بين المسلمين الحقيقيين الذين يرون نظرته ، وهم الطليعة ، وبين من يدعون الإسلام . واعتبر أن دعوته هى لإنشاء الدين إنشاء ، وهى دعوة لاعتناق عقيدة الإسلام بين الناس ، حتى لو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين . واعتبر موضوع التجديد فى الفكر الإسلامى مُرْجَأً لأنه لا تجديد فى الإسلام قبل أن يوجد الإسلام .

هذه الدعوة واضحة الغلو فيما تفضى إليه من الابتعاد عن المجتمع ووصفه بالجاهلية ، واعتبار من يحيون فى هذا المجتمع أناسًا يجب أن توجه إليهم دعوة الإسلام . وهذا الفكر من شأنه أن يكوّن كتائب للصدام من المؤمنين به . لذلك ، فهى دعوة تلمح فيها أنها رد فعل لمواجهة التغريب فى النظم والشرائع التى طغت على بعض مجتمعات المسلمين أحيانًا . فهى رد فعل للغلو فى التغريب . وهى انفعال حاد أتى ردًّا على مبالغات العلمانيين فى استبعادهم الإسلام وشريعته ، وفصلها تمامًا عن نظم المجتمعات الإسلامية وشرائع هذه المجتمعات وقيم السلوك فيها ، لا سيما إن كان مما يصاحب ذلك ما يتعرض له دعاة الإسلام والمطالبون بإحياء شرائعه من محن وحصر وتضييق وسجن .

وعلى الطرف الآخر من الفكر الإسلامى ، نجد جماعة التبليغ التى أنشأها فى الهند محمد إلياس إسماعيل الكاندهلوى المولود فى سنة ١٩٠٢ . كان الوقت وقتا شاعت فيه حالات الردة عن الإسلام إلى الوثنية ، بسبب تأثير المخالطات الوثنية . وهو وقت طغيان الحضارة الغربية ومنهجها العلمانى الذى شاع تحت حراسة الاستعمار الأوروبى . والمسلمون هنا أقلية بشرية ، وليسوا قوة بشرية غالبة كشأن الحالة فى مصر أيام سيد قطب ولا باكستان مع المودودى . فهى دعوة تقوم فى الهند ، حيث المسلمون أقلية ضعيفة مضيَّق عليها فى فرص التعلم ، وحيث يقوم شعور بالصَّغار والوهن .

قامت الحركة متصلة اتصالاً وثيقًا بتلك الظروف والأوضاع ، وكان لقادتها وجه اقتداء ببعض الطرق الصوفية ، ولاءمت أساليبها بالإمكانات المتاحة فى الواقع ، لتنجز المطالب المطروحة فى الواقع أيضا . فهى حركة تقوم فى جماعة فقيرة وبسيطة ، فاتخذت من الأساليب ما يلائم ذلك . والفقراء قليلو المال كثيرو الوقت ، أى أن ما لديهم من جهد أكثر مما لديهم من المال ، لذلك طلبت الحركة من أعضائها أن يتبرعوا لها بفائض

جهدهم وليس بالمال . وكان مقرها بمسجد قديم جنوب دلهى ، ولكنها بدأت خطواتها الأولى فى جنوب الهند ، واستطاعت فى جنوب الهند أن تعيد أناسًا للإسلام دفعتهم إلى عمارة الأرض وتحسين أعمالهم وحرفهم مع أداء الفرائض الإسلامية . ثم انتشرت فى الهند وباكستان ، ثم انتشرت فى جزيرة العرب وفى مصر وغيرهما من البلاد العربية . وعلى كل أن يخصص للدعوة أيامًا محدودة فى كل شهر وفى كل سنة ، ويحمل زاده القليل ، ويحيا وسط الناس يدعوهم لله ويعايشهم ويجعل نفسه قدوة لهم . وهم يقومون بالوعظ والتعليم بالمساجد والحض على القيام بالفروض من صلاة وصوم وغيرهما وترك المعاصى . وليس لدعاتها مذهب محدد ، فهم من المذهب السائد فى كل منطقة ، وهم حنابلة سلفيون فى جزيرة العرب وأحناف فى الهند ، وهم من كل طريقة صوفية . وبالنسبة للسياسة ، فالداعى مأمور بتجنب الخوض فى السياسة قولاً وفعلاً ، وهو لا يشارك فى حزب ولا فى انتخاب ، لأن السياسة تثير الفرقة فيما يرون . وهو يرفض النظم الحديثة لأنه يرى أن لا حاجة له بها ، وأساليب الحضارة الحديثة تستخدم فى إطار ما هو ضرورى لقضاء الحوائج ، ثم لا احتياج إليها ، ونظرياتها يحتاج إليها من كانت الدنيا جنته . أما المسلم فيتعين أن تكون جنته فى غير هذه الحياة الدنيا .

ومن هذه المنطقة من الفكر الإسلامى المعاصر، نجد حركة بديع الزمان سعيد النورسى (١٨٧٣ ـ ١٩٦٠) ونشاطه فى تركيا . كان هو كبير الحركة الإسلامية وكبير الدعاة فى تركيا ، بعد أن تولى حكمها كمال أتاتورك ، وألغى منها الخلافة الإسلامية واستخدم كل وسائل الحدة والبطش للفصل التام بين تركيا وبين ماضيها الإسلامى ، وللإقصاء التام للإسلام عن كل جوانب الحياة المعيشة هناك . فألغى أتاتورك ما كان باقيًا من الشرائع الإسلامية ، وألغى الهيئات الدينية فى الدعوة أو التعليم أو الإفتاء ، وألزم الناس بالنظم والشرائع الغربية ، وألزمهم بأساليب العيش الغربية فى الملبس وغيره ، واستبدل بالحروف العربية الحروف اللاتينية فى كتابة اللغة التركية ، وأبعد عن هذه اللغة ما كان دخلها من ألفاظ عربية .

فى ظل هذه الظروف ، قامت حركة سعيد النورسى . طالب بتطبيق أصول الشريعة ومبادئ الإسلام ، فنفى سنة ١٩٢٦ إلى جنوب غرب الأناضول ثمانى سنوات . وبدأ يحرر ماعرف باسم (رسائل النور) التى كان يتكلم فيها عن أركان العقيدة الإسلامية . وكان هدفه الأكبر هو أن يتمسك المسلمون بإسلامهم ، ويعودوا إليه وفق تعاليم القرآن والسنة ، ويؤكد ضرورة الإيمان الصحيح ، ويدعو للوسطية والاعتدال والتسامح .

وغلبت على اهتمامه الجوانب الإيمانية أكثر من نظم الدولة الإسلامية والأوضاع

الاجتماعية . وكان قليل الاهتمام بـالسياسة قائلا : «ليس هذا هو الـوقت لخدمة القضية السياسية» .

ويمكـن القول بـأنه فى الفترة مـن عام ١٩٣٣ ، كـانـت حركـة النورسـى من أهـم الحركـات الإسلاميـة التى نشطـت للحفاظ على العقيـدة الإسـلاية فى مـواجهة خطـة اكتسـاح الإسلام فى تـركيا ، لا مـن شئون الحكـم فقط ، ولكـن من كـل أوضاع حيـاة الناس ، ومن جوانبـه التعبدية أيضا . وتمكن الأتراك بهذه الجهود التـى قام بها النورسى وغيره من إعداد مئـات الآلاف من التلاميذ الداعين للحفاظ على العقيـدة الإسلامية ، برغم ضعف المفهوم السياسى لهذه الحركة ، وابتعـادها عن الإشارة لأى أهداف سياسية مباشرة .

وإذا كان النورسـى فى ظروف أيسر سنة ١٩٥٠ قد قـام بعمل سياسى ، وهـو تأييد عدنان منـدريس فى الانتخابات لأنه كـان يدعو إلى التخفيف من غلـواء النظام التركى فى معاداته للإسلام ، فقد بقى الكثير من أتباع النورسى يبتعدون عن العمل السياسى .

هكذا ، نلمح فى حركة جماعـات التبليغ وحركة جماعات النورسى ، نوعًـا من الدفاع عن الخط الأخير عن الإسـلام ، خط المحافظة على أصـل بقاء العقيدة الإسلاميـة لدى الفرد ولدى الناس ، والدفاع عن المقومات الأساسية لهذه العقيدة . وذلك ، فى الظروف التى كانت تتهدد بها المسلمين موجات من الانتزاع عن دينهم أو تعمل على خلع أسس العقيدة من العقول .

وهكـذا ، كان الظـرف التـاريخى وأوضاع التحـدى التى تقـوم أمـام الجماعة وأمـام الإسلام ، هى ما تولد أسلوب المواجهة للدفاع عن الإسلام بوصفه كيانًا حيا ، وهى التى تحدد وسائل الدفاع وأدواته .

الحمد لله رب العالمين ، ، ،

سَيد قطب
بين فكر الحرب وفكر السّلام

عندما ننظر فى فكر سيد قطب ، يجب أن ننظر فى الفترة التى ظهر فيها هذا الفكر. وعندما نتحدث عن (فكر سيد قطب) ، إنما نقصد بالأخص ما أنتج هذا المفكر الكبير فى الخمسينيات والستينيات . إن له كتابات مهمة قبل ذلك ، ولكن ما يميز الفكر المنسوب إليه ــ الفكرَ ذا الأثر الخاص فى تاريخ الفكر السياسى الإسلامى فى العصر الحديث ـ هو ما ورد فى الصياغة الأخيرة لتفسيره : (فى ظلال القرآن) ، وفى كتابه الذى شعر بخطره الكبير كل من خصومه وأنصاره : (معالم على الطريق) .

فى هذه الفترة ، كانت الحركة الإسلامية مضروبة فى رجالها وتنظيماتها . وكان الفكر السياسى الإسلامى مستبعدًا من المشاركة فى تحديد المفاهيم السياسية والاجتماعية السائدة . وبرغم كل تحفظات قيادة الدولة على ما سمى وقتها (استيراد الأفكار) ، وبرغم حرصها أو حرص دعاتها على الترويج لما سمى بالنظم المنبثقة من واقع ظروف المجتمع وتاريخه ، وبرغم ذلك ، فقد غلب الطابع العلمانى على صياغة مجمل الأفكار والنظم والمؤسسات ورؤى المستقبل ، واكتسب المثال الغربى قدرًا كبيرا من السيادة فى القيم السياسية . وفى هذه الظروف ، ظهر من تحت الرماد هذا الوميض الذى عرف بفكر سيد قطب .

كان سيد قطب يؤكد على مفهوم الحاكمية لله وحده ، فى جميع مجالات حياة البشر، ويؤكد أن عقيدة الإسلام لا تتحقق بمجرد القيام بالعبادات ، لأن طاعة الله مطلوبة وواجبة فى شئون الحياة كافة ، والصلاة لا تؤدى وظيفتها إذا لم تنه عن الفواحش ، والتشريع لا ينفصل عن الإيمان ، والشريعة لا تنفصل عن ذكر الله سبحانه .

إن مجمل هذه الأفكار قائم وسائد فى الفكر الإسلامى بعامة ، ولكن سيد قطب أقام هذا الفكر على منهج فاصل وفارق . فهو ـ فيما يؤكد عليه ـ لا يتعامل مع الأفكار

(*) صحيفة « الشرق الأوسط» فى ٢٥ من فبراير عام ١٩٨٩ .

المغايرة ولا يقيم معها حوارًا، ولا يتوجه إليها بحوار. هو فكر صيغ على وجه يهدف إلى المجانبة، وليس إلى التغلغل والانتشار.

إن سيد قطب بدأ بمقولة صحيحة لا ينكرها مسلم، وهى أن الحكم لله وحده، ولكنه استخلص من ذلك أن كل تشريع وأى قانون نضعه إنما يتضمن تعديًا على سلطان الله، وأن الخضوع لأى قانون أو تشريع من ذلك إنما يتضمن معنى الشرك بالله سبحانه، وهو مسلك الجاهلية. لذلك، فقد اعتبر أن دعوته إنما هى لإنشاء الدين إنشاء. فهى دعوة لاعتناق عقيدة الإسلام، حتى لو كان هؤلاء الناس يدعون أنفسهم مسلمين. واعتبر موضوع التجديد فى الفقه الإسلامى موضوعًا مرجأ، لأنه لا تجديد قبل أن يوجد الإسلام.

يمكن القول بأن هذا الفكر فيه غلو. ولكننا لانحاكم فكرًا، وليس لنا أن نصفه بالتطرف أو الاعتدال ونسكت، لأن التطرف والاعتدال دائما منسوبان لوضع معين أو لظرف خاص. وإن ذات الفكرة يتغير مفادها ومؤداها من حيث التطرف أو الاعتدال، وذلك بتغير الظرف الذى تعمل فيه. بل أكاد أقول: إن الوجهين ـ المتطرف والمعتدل ـ قد يكونان نافعين فى ذات الظرف التاريخى والاجتماعى، وذلك إذا توجه كل منهما إلى ما يسر له. ذلك أننا بصدد الحديث عن فكر سياسى، وفى السياسة يتوقف النجاح على حسن إعمال كل من سلاحى التشدد والتهاون، كل فى مجاله وكل فى ظرفه.

نحن لا نحاول أن نجرى تلفيقا بين فكرين، ولكنا نحاول أن نفهم وظيفة كل صيغة فكرية فى إطار أوضاعها وما يلابسها. وفى بداية القرن العشرين مثلا، عرفنا مدرستين فكريتين: مدرسة الفكر الإسلامى المحافظ، ومدرسة الفكر المجدد أو الداعى للتجديد. ولقد تصارعتا حول أيهما الصواب. وفى الواقع، لقد كانتا كلتاهما تمسكان (بطرفى الصواب). مدرسة المحافظة الإسلامية كانت تدافع عن أصول العقيدة، حذر التخلخل من جراء هجمة الفكر الأوروبى الوافد المعزز بالسياسة والاقتصاد. ومدرسة التجديد كانت تسعى لتفتُّق الفقه الإسلامى بما يتلاءم مع متطلبات الإصلاح والنمو الاجتماعى فى الواقع المعيش. وكان خطأ المدرستين كلتيهما، أن كلا منهما لم تدرك نسبية الوظيفة التى تؤديها لخدمة الإسلام وجماعة المسلمين، ولا أدركت أن للمدرسة الأخرى دورًا فى ذلك لا يقل فى الأهمية عن دورها.

قطب والبنا :

ويمكننا القول بأن سيد قطب صاحب فكر يختلف كثيرًا عن فكر حسن البنا (رحمهما الله)، ولكن الأمر لا يقوم بالمقارنة بينهما بموازين الخطأ والصواب كموازين

مطلقة . إنما تبدو المقارنة نافعة فى إطار الظروف التى نشط فيها كل من المفكرين . فحسن البنا ، فكره فكر انتشار وذيوع وارتباط بالناس بعامة ، وهو فكر توثيق العرى . وفكر سيد قطب فكر مجانبة ومفاصلة ، وفكر امتناع عن الآخرين . فكر حسن البنا فكر يزرع أرضًا ، وينثر حبًّا ، ويسقى شجرًا ، وينتشر مع الشمس والهواء . أما فكر سيد قطب ، فهو يحفر خندقًا ، ويبنى قلاعًا عالية الأسوار سامقة الأبراج ، قلوعًا ممتنعة . والفرق بينهما هو الفرق بين السلم والحرب .

لقد نشأت جماعة الإخوان المسلمين كتنظيم يعتمد على الشعب وعلى الانتشار العلني ، ثم ما لبث أن ظهر بداخلها ما عرف باسم (النظام الخاص) ، وهو تنظيم أكثر انضباطًا وأوثق إحكاما . وهو تنظيم يمثل فى النهاية كتيبة صدام عندما تظهر الحاجة لكتائب الصدام . ولكن وجود التنظيمين فى بردة واحدة ، لم يكن له أن يبقى طويلاً ، لأن لكل من التنظيمين تكوينه المتميز ، والوسط المتميز الذى يحيا فيه ، من حيث اختيار الرجال ، ومن حيث العلاقات التنظيمية ، ومن حيث أدوات العمل ، ومن حيث وجوه العطاء المطلوب والمبذول . ولكل منهما (فكر) أو (فقه) يلائم وظيفته : الانتشار أو الصدام . والفكر هو ماء الحياة . وماء الحياة الذى يلزم لجماعة مفتوحة تعمل لنشر دعوتها بين العامة ، ليس كماء الحياة الذى يلزم جماعة أعدت نفسها لتكون كتيبة صدام وعضلة امتناع ومقاومة . وليس بناء المجلس النيابى كبناء الجيش ، من حيث الرجال المختارون وعلاقات العمل ومستوياته والنظم ، وهما ليس متماثلين من حيث الفكر الذى يقومان به ويسقيهما . لذلك ، فقد حدث ما عرفنا من وقائع الحركة الإسلامية من مشكلات بين التنظيمين فى نهاية الأربعينيات ثم بداية الخمسينيات .

ولم يكن سيد قطب من رجال المغالاة الفكرية فى الأربعينيات وبداية الخمسينيات ، ولم يعرف النظام الخاص . ولكن الظروف السياسية للخمسينيات والستينيات من بعد ، والظروف التى خضعت لها تجربته الفكرية وملكاته الوجدانية والعقلية ، كل ذلك اجتمع ليخرج من يراع هذا الرجل جوهر الفكرة الأساسية التى تقوم عليها كتائب الصدام . وقدم الرجل حياته ثمنًا لهذا الصنيع .

لقد تبلور الفكران ، فكر الانتشار وفكر المصادمة . وقام كل على مسافة ، ليؤدى الوظيفة التى ترشحها له الظروف فى كل حال ، وتنميها الأوضاع فى كل آن .

ونحن لا نقول إن السلام أفضل ولا إن الحرب أوجب ، هكذا على نحو مطلق ، إنما الأفضلية والأولوية بينهما دائما منسوبة إلى ظروف وأوضاع . وهكذا الأمر فى الفكر الذى يخدم كلا من النشاطين .

الضجيج لايمثل أغلبية

هناك عـدد من الجوانـب ، يمكن الحديـث فيها بـالنسبة لموضـوع الفتنة الطـائفية : جانب يتعلق بالحركة الإسلامية ، وجانب آخـر يتعلق بالأقباط ، وجانب يتعلق بالقوى الخارجية التى يمكن أن تستفيد من أى شقاق يحدث ، وجـانب رابع يثار عادة ويتعلق بوضع المثقفين فى هذا الشأن .

وبالنسبة للحركة الإسلامية ، فأتصور أن هناك أمرين يمكن الإشارة إليهما : الجانب الفكرى أو الفقهى لمعاملة غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى . وأتصور أن هذا الجانب قد خطا الفكر الإسلامى الحديث فيـه خطوات واسعة ، وقد لا تكون بلغت تمام المراد ، ولكن مـن يتابـع هذا الجهـد المبذول على مـدى عشرات السنين القليلة الماضيـة فى هذا الأمر، يـدرك إلى أى حد يصح القـول بأن هناك خطـوات واسعة حقيقية وجهـدا نبيلا يبذل ونتائج هامة . يكفى أن نشير هنا إلى أعمال : الشيـخ يوسف القرضاوى ، والأستاذ فهمى هويدى ، والدكتور محمد العوا ، والدكتور فتحى عثمان ، وغيرهـم . وقد يكون لى محاولة متواضعة فى هذا الشأن .

وبهذه المناسبـة ، فالـذى يتردد أحيانًـا أن الفقه الإسـلامى ــ سواء الحديـث منه أو القديم الذى يمثل موقفًا إيجابيًا فى شأن تنظيم العلاقة بين المسلمين وغيرهم فى المجتمع الإسلامى ـ يمثل وجهة نظر من وجهات ورأيـا من آراء ، وأنه لا يوجد ما يلزم به . وأنا لا أفهم هذه الحجة . إن تعدد الآراء فى الفكر الإسلامـى ـ كتعددها فى الأنظمة الفكرية الأخرى ـ لا يعنى نـوعا من اللاأدرية وعدم التحدد ، ولا يعنـى عدم إمكان التمييز بين الصواب والخطـأ ، وإلا لما أمكن الحسـم ، ولما أمكن اتخاذ سيـاسات فى أى شـأن على مدى العديد مـن القرون الماضية . إن صحة إسناد الرأى ووجـوه الفوائد المتحققة منه ، هى خير ضمان لإمكـان تنفيذه . والإلـزام به فرع عـن شيوع الإدراك لصـوابه وفـائدته . ويمكن لصاحب الشأن ولأولى الأمر أن يتبعوه ويلزموا به .

(*) صحيفة الأهالى فى ٢ من مايو عام ١٩٩٠ . وذلك ، تعليقا على ندوة كانت صحيفة الأهالى قد عقدتها عن موضوع الوحدة الوطنية ، ونشرت بالعددين السابقين لنشر هذا المقال .

والجانب الآخر للحركة الإسلامية ، يتعلق بتعدد الاجتهادات والفصائل داخل تيارها العريض . وأنا لا أتفق مع القائلين بأن الاتجاه المتطرف هو من له الغلبة ، فالحاصل غير ذلك . ولكن الغلو واستخدام العنف لهما من الرنين وإثارة الضجيج وجذب الانتباه وشحذ الأعصاب ما يجعل الشعور به من الناحية الاجتماعية يصبح شعورًا قويًا بما يوهم أنه الاتجاه الغالب . ونحن ــ أهل الجيل الذى أدرك وقائع الأربعينيات ـ نتذكر أن مجموعة صغيرة ومحددة العدد لا تزيد على بضعة عشر شخصًا أقامت الدنيا وأقعدتها ، واستلفتت الانتباه الشديد لجمهور الرأى العام على مدى الأعوام ١٩٤٦ ـ ١٩٤٧ ـ ١٩٤٨ . وهذه هى مجموعة حسين توفيق ، التى قامت ببعض أحداث الاغتيالات السياسية ، وضبطت وحوكمت فى هذه الفترة . إننا إذا استبعدنا هذه المضاعفات لضجيج العنف والتوتر والتطرف ، نلحظ أن الأحجام بالنسبة لتيار الاعتدال فى مواجهة تيار الغلو تجعل الثقل الأساسى والكبير هو لتيار الاعتدال .

إمكانات الاعتدال و إمكانات التطرف :

ومن ناحية أخرى ، فإن تيار الغلو ليس لصيقًا بالفكرة الإسلامية . يشيع البعض أن الإسلامية السياسية تنتج عنفًا بطبيعتها ، وهذا غير صحيح ، خاصة من الناحية العلمية المنهجية . إن كل تيار فكرى سياسى فيه إمكانات اعتدال و إمكانات تطرف . وجدنا ذلك فى الحركة الوطنية ، ووجدناه فى الحركة القومية ، وفى الحركة الاشتراكية . وإن أيا من جناحى العنف والتطرف داخل أى تيار ، يتوهج أو يخفت حسب الظروف السياسية والمثيرات الاجتماعية ، وحسب مقدار ما يكفل المجتمع لهذا التيار فى عمومه من إمكانات التعبير المشروع عن نفسه ، ويرسم له قنوات التحرك العلنى التى تتفق مع حجمه فى المجتمع . ولكن كثيرًا من المثقفين يؤثرون ألا يروا الفروق بين معتدل ومتطرف ، وأن يلصقوا ظاهرة التطرف بالجميع ، ويحذروا من الاتجاه بأكمله ، مع أن أهم خدمة يمكن أن يؤدوها لمجتمعهم هى أن يعكفوا على دراسة أسباب الغلو الاجتماعية والفكرية ، وما يفضى إليه الكبت والكبح وعدم الاعتراف . والحاصل أيضا ، أن ظاهرة الغلو هنا لها اتصال بعاملين اجتماعيين : الأول ، أنها تنتشر فى بيئة الصعيد المحافظة ، والثانى ، أنها تنتشر بين عناصر من الشباب . وكلا العنصرين عنصر اجتماعى ينبغى أن نوليه اهتمامنا ، لا أن نلقى بالتهم على الجميع ، ونأخذ الكثرة بالقلة .

الحصار يولد الغلو :

ومن ناحية أخرى ، فإن أهل الغلو إنما يصدرون عن ذلك لا بسبب جمود الموقف

الفكرى أو تحجره فيما أظن ، وإنما بسبب رؤيتهم للواقع ، أو لما يحسبونه رؤية للواقع . إنهم استقر فى وعيهم أنهم محاصَرون ، وأنهم غرباء ، وأن ما يدعون إليه مسدود أمامه إمكانات التحقق . لا أقول إن هذا النظر نظر صائب ، ولكنى أقول إن أساس الموقف هو من هذه النقطة ، وليس من نقطة الجمود الفكرى . ولكن المثقفين ـ سامحهم الله ، وهم أهل علم بالأوضاع الاجتماعية والسياسية ـ لا يستخدمون معارفهم فى رؤية هذه الظواهر ، وفى تشخيصها وفهمها بأساليب البحث العلمى التى يتنادون بها ، وإنما يلجئون إلى ما لا يتقنون ولا يعرفون من مناقشة هذه الأمور من النواحى الفقهية ، فيضلون ويخطئون ويضرون . والغريب ، أنهم واجهوا هذه الظواهر بعدد من أصحاب الأقلام الذين تكلموا فى الفقه بغير إحاطة . وبعض هذه الأقلام لم يعرف ، من الناحية الفقهية الدينية ، أن يميز بين الثابت والمتغير ، ولا بين الأصول والفروع ؛ فأوغل فيما يمس أصلاً وثوابت . وهذا ترتب عليه أن الفرقة اشتدت عمقًا بين فصائل المتحاورين ، وأن الترويج الصحفى الواسع لهذه الأقلام أوجد شعورًا بالاستنفار لدى من يحرصون على استقرار تلك الثوابت والأصول ، وأوجد لدى المغالين دليلاً انضاف لديهم إلى ما يعزز الشعور بالغربة وافتقاد الأمن المتعلق بالهوية والعقيدة .

أكاد أقول إن الشعور بالغربة وافتقاد الأمن موجود لدى الكثير من هؤلاء ، وإنه من محددات المواقف ومن مثيرات الغلو ، وهى ظاهرة يتعين أن نبحثها بدقة ووعى ، وبعلمية وهدوء ، إذا كنا حريصين فعلاً على إشاعة الاستقرار فى المجتمع ، وليس على مجرد نفى الاتجاه المخالف .

فكرة شديدة الإزعاج :

أنتقل إلى نقطة أخرى ، وهى أنه يشيع فيما يكتب وما يقال من عدد من المثقفين أنه لا بد من تقليل الإسلام فى المجتمع ؛ بمعنى تقليل البرامج الإسلامية فى وسائل الإعلام وفى كتب التعليم ، وتلجيم الدعوة . وأنا لا أريد الإطالة فى الحديث ، ولذلك يكفى القول بأن هذا القول خاطئ وضار . أما خطؤه ، فهو أن الفتنة الطائفية لا شأن لها بكثرة الإسلام . لقد كان الوجود الإسلامى فى الحياة وفى الوجدان وفى الأنشطة الاجتماعية العامة كبيرا ، أكبر مما هو الآن كثيرًا ، فى بدايات القرن العشرين وفى القرن التاسع عشر مثلاً ، ومع ذلك لم نكن نعرف مثل أحداث «أبو» قرقاص فى ذلك الوقت . والكتّاب القبط كانوا يكتبون عن أن القبط أضيروا بعد الاحتلال الإنجليزى ، وساء وضعهم عما كانوا عليه قبل الاحتلال . وهذا مردود بطبيعة الحال إلى المواقف الوطنية التى وقفها

جمهور القبط من الاحتلال وقتها . ولكن وجه الدلالة فى هذه الإشارة، أن الإسلام الكثير لم يكن يمس هذا الأمر.

أما وجه الضرر، فإنه القول بأن ضمان المساواة بين المواطنين فى مصر هو تقليل الإسلام ، وأن ذلك سيقيم نوعًا من التنافس بين الجماعات والتيارات المتباينة . أن يتصور القبطى أن الشيوع الإسلامى يهدد أمنه ، وأن يتصور الإسلامى أن وجود القبطى هو ما يعوق تحقق دينه فى المجتمع : إن هذا موقف أدعو الله أن يعيذنا منه ، وأدعو المثقفين الأبرار أن يتورعوا عنه .

إن فكرة تقليل الإسلام، أو تقليل الدين عامة ، فكرة شديدة الإزعاج . والسؤال أيضا ، هو كيف تقل؟! إن المتدين ينظر إلى حجم الدين المطلوب فى المجتمع على أنه أكثر كثيرًا بطبيعة الحال من الحجم الذى يسمح به غير المتدين . وإن بعض البلاد التى أبعدت الدين وتبنت فلسفات معادية له ، كان أقصى ما تتسامح بشأنه هو السماح بأصل وجود الكنيسة والمسجد، وكان هذا فى نظرهم هو الحجم الطبيعى . ففكرة الحجم الطبيعى للدين ـ حتى من الناحية الفنية البحتة ـ لا تحل مشكلة ، وستبقى دائمًا مجالاً لإثارة الخلاف ذاته . والحاصل أن المسلم يرى فى الإسلام عقيدة ، ونظام حياة ، وسلوكًا ، وشرعية ، وأصولاً شرعية ، وضوابط احتكام . ولذلك ، فإن فكرة أن هناك فاصلاً واحدا بين الدين والحياة هو أمر مرفوض لديهم بالضرورة ، ونحن نريد أن نوفق لا أن نثير الخلاف ، والتوفيق يعنى أن يحتفظ الكل بجوهر ما يؤمن به .

الكثرة والقلة فى بناء الأحكام :

وأخيرًا وليس آخرا ، فإذا كان مفهوم الأغلبية والأقلية بمعناه الدستورى يتعلق بالتكوين الحزبى ، فإن ذلك لا يستبعد فكرة الكثرة والقلة فى بناء النظم والأحكام ، وأن النظم والأحكام تبنى على الوضع الغالب . إننا عندما نضع تشريعًا أو تنظيمًا ما ، إنما نبنيه على ما ترجح لدينا من الأوضاع الغالبة التى تمثل الكثرة فى المجتمع . وأى نظام اجتماعى أو قانونى إنما ينبنى على هذا الاعتبار. وأى تعامل مع جماعات متعددة وجموع كبيرة الحجم ، إنما يختار بين البدائل ، ويرجح وفق ما يقدر أن يتجاوب مع الأوضاع الغالبة . أقول ذلك ، لأن من يقول إن عدم اتخاذ أعياد المسيحيين أعيادا رسمية للجميع هو من قبيل عدم المساواة . أقول إن أى مجتمع لا يستطيع أن تتعدد العطلات الرسمية فيه بتعدد كل جماعاته ، ومن ثم فهو يختار حسب الوضع الغالب وليس فى ذلك إهدار لمبدأ المساواة .

وهـذا ما نتعلمـه عن أحمد لطفـى السيد وأحمد عبـد اللطيـف وعبد العـزيز فهمـى وغيرهـم من قـادة المؤتمر المصرى الـذى عقد فى عـام ١٩١١ ، عنـدمـا تحدثوا فى هـذه النقطة ، وهم أناس من قادة اتجاه الفكـر العلمانى وقتها ، ولا ينسب إليهم غلو ولا غير غلو.

هناك نقـاط كثيرة أخرى لا أجـد متسعًا لمناقشتهـا وبيان كيـف أنها يمكن أن تـزيد الأمور تعقيدًا من حيث أراد كاتبها أن يحل المشكـلات . ولكنى أختم حديثى بالإشارة إلى أن هنـاك عددًا مـن المثقفين، مسلموهـم لا يحملون احترامًـا كبيرًا لعامـة المسلمين ومشاعرهم ، وقبطهم لا يحملون هذا الاحترام لعامـة القبط ومشاعرهم ، ومع ذلك فهم يزدادون صخبًا وهياجًـا فى هذا الأمر الذى لا يكلفهم من مشـاعرهم ومسلماتهم شيئا . وبأفعالهم هذه ، تزيد الوقيعة بين جماعات الأمة دون أن يدركوا بذلك أنهم معزولون .

سيبقى الغلوّ ما بقي التّغريب

يصعب الحديث عن التطرف دون البدء ببيان ماهيته، أو بالأقل الإشارة إلى مدلوله العام لدى الكاتب، حتى يكون القارئ على بصيرة من المأخذ العام الذى يوجه الكاتب، وحتى لا يقوم نوع من سوء الفهم بين الاثنين فى ضبط المعانى المقصودة.

وللتطرف عندى معنى يختلف عن العنف. فحزب الوفد فى مصر ــ مثلاً ــ لم يعتبر متطرفًا، برغم أنه شكل تنظيمًا سريًّا يمارس العنف فى ثورة سنة ١٩١٩. ولا نكاد نرى اختلافًا فى الطبيعة السياسية للوفد، من حيث الاعتدال أو التطرف، عندما وجد هذا التنظيم السرى أو بعد تصفيته. والثورة الصينية، لم تعتبر متطرفة لمجرد أنها أمسكت السلاح حتى انتصارها فى سنة١٩٤٩. وقد يميل الكثيرون إلى وصف الثورة الثقافية فى الصين بالتطرف، برغم أنها لم تركز فى الأساس على السلاح. والمنظمات الفلسطينية يؤيد غالبها حمل السلاح. ولكنها تصنف، من حيث الاعتدال والتطرف، بمعيار آخر. التطرف ـ فى ظنى ـ وصف يرد من قياس الأهداف السياسية والاجتماعية للتنظيم أو تيار معين. وهو يرد بالنظر إلى حجم التغييرات الهيكلية التى يطالب بها فى بنية المجتمع السياسية، أو الاقتصادية، أو الفكرية. أو أنه يرد بالنظر إلى مدى عجلة التنظيم فى تحقيق ما يسعى إليه. والعنف ـ فى ظنى ـ أدخل فى كونه أسلوبًا لتحقيق الأهداف المرجوة.

قد يكون العنف مؤشرًا ذا دلالة على التطرف. وقد تكون هناك علاقة طردية بينهما. ولا شك فى أن ثمة علاقة عضوية بين نوعية التغيرات التى يستهدفها تنظيم ما، وبين أساليبه فى السعى إليها. كما أن هناك علاقة بين طبيعة تلك التغييرات المستهدفة، وبين دائرة التحالفات التى يمكن للتنظيم أن يتحرك فى إطارها. وإن احتمالات استخدام العنف تزيد مع ضيق دائرة التحالفات الممكنة. على أن ذلك كله، لا ينبغى أن يطمس الفارق بين التطرف، من حيث هو غلو يتعلق بحجم التغييرات المطلوبة ونوعها، أو يتعلق بمدى العجلة فى تحقيقها، وبين العنف من حيث هو وسيلة لتحقيق تلك الأهداف. ولكل من الظاهرتين أسباب متميزة، لا ينبغى أن تختلط عند النظر التحليلى.

(*) مجلة العربى الكويتية ـ العدد ٢٧٨ ـ يناير عام ١٩٨٢.

وبالنسبة للعنف، كأسلوب، فقد عرفه التاريخ المصرى مثلا، لا من حيث كونه أسلوب التنظيمات المتطرفة فقط، إنما كانت جماعة من المعارضة تلجأ إليه فى ظروف عدم التناسب بين حجم المعارضة السياسية للنظام، وبين الإمكانات المحدودة لظهور هذه المعارضة من خلال المؤسسات الشرعية، وفى ظروف جنوح بعض الحكومات إلى ما تنقطع به النياط بينها وبين الكتلة الرئيسة للرأى العام السياسى، وفى الظروف التى كاد أن ينعدم فيها تأثير تلك الكتلة الرئيسة على قرارات الحكومة.

ويؤكد ذلك أن موجات النشاط السياسى المطبوع باستخدام العنف، قد تكررت فى مصر فى سنوات ١٩١٠ ــ ١٩١٢ ـ ١٩١٩ ــ ١٩٤٦ ـ ١٩٤٨. وهى بعينها الفترات التى لم تتح المؤسسات الرسمية والشرعية فيها للمعارضة إمكانات الظهور والتأثير بالقدر المناسب لحجم المعارضة الحاصلة. والجدير بالملاحظة هنا، أن استخدام العنف لم يكن بالضرورة واللزوم صنيع التيارات الأكثر تطرفًا من الناحية السياسية، وقد مورس أحيانًا من جماعات محدودة مغلقة لا ترتبط تنظيميًّا بحزب أو تيار أساسى.

ومن جهة أخرى، فإن الغلو أو التطرف الذى يقاس بالأهداف السياسية، وبمدى ما يستهدف من تغييرات هيكلية فى بنية المجتمع ونظمه، أو يقاس بمدى العجلة فى السعى لهذه الأهداف، هذا الغلو ذو وصف نسبى. أى أن المغالاة لا تقاس بمعيار مطلق، إنما تنسب إلى التيارات الأخرى القائمة. ومقياسها يتغير بتغير الأزمان والظروف السائدة.

معالم على الطريق:

إن ما يسمى بالتطرف الدينى ينبغى النظر إليه منسوبًا إلى الحركة الإسلامية السياسية عامة فى بلده؛ لأنه بنسبته إلى أهداف هذه الحركة يتخذ وصف الغلو أو الاعتدال. وكذلك ينظر إلى التطرف اليسارى منسوبًا إلى أهداف الحركة اليسارية عامة فى بلده. ومن ناحية أخرى، فإن الغلو هو وصف وليس حكمًا بالحسن أو القبيح. ويكاد الغلاة والمعتدلون يوجدون فى كل تيار سياسى عام. ولعل الضرورات الاجتماعية هى مايوظف كلا منهما فيما سخر له.

ويبدو لى أن الغلو فى التيار الدينى الحالى، إنما تُصوِّر إطارَه النظرى تعاليمُ المرحوم سيد قطب. قد يرى البعض أن سيد قطب لم يقصد أمرًا كهذا، ولكن أيًّا كان الأمر،

ففكر المفكر لا يقف عند حدود قصده ومشيئته، إنما يمتد ويتفاعل فى موجات لم يرسم هو حدودها ولا يستطيع السيطرة عليها. والمرجح أن (معالم على الطريق)، قد صارت له تفاعلاته الموضوعية مع حركات الشباب الدينى فى هذه الأيام.

ويبدو لى أن كتاب سيد قطب هذا يمثل نظرية للحركة فى إطار الفكر السياسى الإسلامى، تشبه كتاب لينين (ما العمل؟) فى إطار الحركة الماركسية وقت صدوره. وقد جاءت أهمية كتاب لينين وقتها من أنه رفض المسلك النقابى، واهتم بالنشاط السياسى الموجه للمؤسسة الحاكمة، وأنه اهتم بالحزب كمؤسسة للحركة غير التلقائية فى النشاط السياسى، وكرابط بين النظرية وبين الحركة، أى أقام هذا الربط من خلال التنظيم حزبًا ودولة.

و(معالم على الطريق) يصنع أمرًا شبيها. فهو يقول إن بعث العقيدة هو مهمة (الطليعة)، التى تعتبر كتيبة صدام وتمثل نوعًا من العزلة عن المجتمع « الجاهلى». ويشير إلى أن دخول الإسلام كان يعنى وقتها الانخلاع التام عن الماضى الجاهلى، والعزلة الكاملة عن روابطه، والابتعاد عن ضغوط تصوراته، وأن ليس بين الأمرين منتصف طريق. وأشار فى (لا إله إلا الله) إلى معنى النفى للحاكمية القائمة، وأن لا صلح مع الجاهلية، ولا أنصاف حلول معها ولا تلبس ولا امتزاج، وليس وراء الإيمان إلا الكفر.

على أى حال، أردت بهذه العجالة أن أبين بعض خطوط الإطار النظرى للغلو الدينى السياسى. وأن أوضح فكرة الانخلاع عن المجتمع القائم عنده. وما يهمنى هنا الحديث عن أسباب الغلو. ويتحدث كثيرون عن أسباب له لا إخالها قادرة على التفسير الكامل له. وهى أسباب ـ فى بعض تأويلاتها ـ تبتعد عن المنهج التحليلى الصائب.

يذكر البعض أن الفقر هو سبب ظهور المغالين. والفقر عامل اقتصادى، وهو سبب صالح اجتماعيًا لأن يفجر الحركات السياسية الاجتماعية. ولكنه هنا لا يفسر اللجوء إلى التيار الدينى خاصة، ولا يفسر وحده وفى ذاته لِمَ لَمْ يتجه الشباب إلى تيارات (التطرف العلمانى)؟ هنا يضيف المؤولون عاملاً نفسيا، إذ حل الحجاب والجلباب مشكلة الملبس الغالى. ولكن هذا العنصر النفسى يفسد المسألة، لأنه عنصر قد يفسر وضعًا فرديا. ولا يفسر ظواهر عنت تتطلب الأسباب الاجتماعية. والظاهرة الاجتماعية

لا يصلح مفسرًا لها سبب يجرى فى المجال النفسانى . ونحن هنا لا نجد الفقر بحسبانه وضعًا اقتصاديا ، ولكن نجده باعتباره حالة نفسية ، يراد أن تفسر ظاهرة اجتماعية . وهذا تخليط واضح .

وثمة سبب آخر يشار إليه ، هو أثر هزيمة سنة ١٩٦٧ . والمفكرون الإسلاميون يستدلون منها على سبب لحتمية الحل الإسلامى ؛ إذ فشلت من قبل الليبرالية الغربية ، ثم ظهرت هزيمة سنة ١٩٦٧ من بعد فشل الثورة الاشتراكية . ويستنتجون من ذلك أنه تكاملت حلقات فشل الفكر الوافد . فلم يبق إلا الإسلام . هنا نلمح فى نهج التعليل إطلالاً على مشكلة الصراع التاريخى القائم بين ما يمكن تسميته بالوافد والموروث فى العقيدة والحضارة . ولكن الحركة الإسلامية والمغالين وجدا من قبل الهزيمة . وسيد قطب أعدم قبلها ، فهى من ثم ظرف لا يصلح وحده مفسرا .

ثم إن بعض المحللين من خارج الفكر الإسلامى لا يرون أصلاً ميدان هذا الصراع العقائدى والحضارى . هؤلاء يسقطون هنا سقطتهم المنهجية السابقة ، إذ يحملون الظاهرة الاجتماعية على العناصر النفسانية . فالهزيمة لديهم هى يأس نفسانى أوصل الشباب إلى الهجوع إلى سكينة الغيب .

وسبب ثالث يذكره بعض دعاة الإسلامية ، هو ما صادف الحركة الإسلامية من ألوان البطش والقمع والعذاب فى المحن المعروفة فى تاريخها ، وألجأ ذلك الشباب منها إلى تكفير هذا المجتمع وحراسه الذين يواجهون دعاة الإسلام بكل هذا العتو والفظاظة . ولكن هنا لا نجد سببًا يحمل الظاهرة فى امتدادها إلى من لم يعرف سجون الخمسينيات والستينيات من شباب اليوم .

هنا وعاء السببية :

يسهل طبعًا نقد الأسباب ، ويصعب الوصول إلى السبب الأكثر إقناعا . ولكن علينا أن نحاول ، لعل الله يهدينا طرفة عين ، أو يكون خطؤنا مما يهدى الآخرين إلى بعض الصواب . وعلى أى حال ، فأنا لا أطعن على الأسباب السابقة جملة وتفصيلا . إنما أتشكك فى كونها مجتمعة أو منفردة تصلح وحدها كسبب جازم للغلو الدينى . إنها غير كافية ، أو هى تثير تساؤلات أخرى . ولأن تأويلها النفسانى غير دقيق . وفيما عدا هذين التحفظين ، علينا أن نعتبر بها بوصفها من العناصر المشددة والمثيرة .

وأنا لا أبحث عن سبب خاص أو عام ، إنما أتلمس ما يمكن تسميته (بوعاء السببية) لهذه الظاهرة . وفى هذا الصدد ، تحضرنى قصة الشيخ على الغاياتى . كان شابًّا أزهريًّا يعالج الشعر ، انتقل من بلده دمياط إلى القاهرة فى طلب العلم ، فعرف صحيفة اللواء فى سنة ١٩٠٧ ، واتصل بمحمد فريد وعبد العزيز جاويش . ومع تصاعد الحركة الوطنية سنة ١٩١٠ ، جمع من شعره ما أصدر به ديوانًا أسماه (وطنيتى) ، وكتب مقدمته محمد فريد ، فقبض على محمد فريد وهرب الغاياتى إلى تركيا ثم سويسرا ، حيث بقى سبعًا وعشرين سنة تزوج خلالها من فرنسية ، وعاش عيشة أوروبية خالصة . وأصدر مجلة (منبر الشرق) ، وعلا نجمه حتى صار ذا صلات واسعة بدوائر السياسة والإعلام الأوروبية .

عاد الغاياتى إلى مصر فى سنة ١٩٣٧ ، فماذا حدث؟! لم يلبث طويلاً ، حتى عاد إلى الجبة والقفطان يرتديهما وإلى العمامة يلبسها . وأطلق لحيته ، وعاد إلى اسمه (الشيخ على الغاياتى) ، وألزم زوجته الفرنسية عادات سيدات الشرق تحجبًا وتنقبا . ماذا حدث؟! يوضح ذلك أحمد حسين بقوله : إن الرجل تحرك حركة عكسية لما شاهد بلده يتحرك إليه . رأى الانحلال ، فسلك إلى التحفظ . ورأى اندفاع الثلاثينيات فى مصر إلى اللادينية ، فاستمسك بالدين . ورأى الإباحية تتشح بالتطور، فهتف (إنى رجعى . .) . والحق أن الرجل كان عنيدًا مقاوما . لقد قبل الأوروبية فى أوروبا ومارسها إلى حد الزواج ، ولكن لما عاد يطلب بلده لم يجده ، ووجده أوروبا نسخة مقلدة أمامه . لم يعد إلى مصر، بل (هاجر) إليها . وربط بهذا كل ماشاهده فى (النسخة المقلدة) من زيف وميوعة .

أكتفى بهذه القصة ، لبيان ما أريد الإشارة إليه فى فهم المنطق الداخلى للحركة الإسلامية التى تصاعد نموها فى مصر، فى تلك الفترة عينها . أقول : فى هذه القصة مكمن السبب ، وهنا وعاء السببية ، سواء للحركة الإسلامية عامة ، أو لحركة الغلو المعنية فى هذا المقال خاصة . أقول : نحن لن ندرك لوجود الغلو سببًا معزولاً عما تقوم عليه الحركة الإسلامية فى جملتها ، وإن عزل العموم عن الخصوص هنا يفسد المسألة ويعمى عن البصر بها . أقول : إن من مظاهر عدم دقة الأسباب السابقة ، أنها عزلت قمة الموجة عن سفحها . وسؤال : «لماذا الغلو الدينى؟»، هو فى حقيقته وفى ظروفنا سؤالان : لماذا الحركة الدينية أصلاً؟ ثم لماذا غلو من يغالى فيها؟ وعندما ندرك للحركة الدينية سببا ، سندرك أن الغلو إنما يأتى فى الأساس من كثافة ما توافر من عناصر هذا

السبب فى لحظة تاريخية خاصة ، وفى بلد معين . فإذا ظهر أن قيام الحركة الإسلامية كان بسبب هجمة التغريب ، فيمكن القول بأن الغلو فى التغريب ولد هذ الغلو الدينى .

الغلو والتغريب :

إن ما نتعارف على تسميته بالحركة الإسلامية السياسية اليوم ، قد ظهر فى أواخر العشرينيات من القرن الحالى . ولظهورها فى هذا الوقت دلالته ؛ لأن من يراجع مطالعة التاريخ الحديث ، منذ الحملة الفرنسية فى أوائل القرن الماضى ، يتكشف له أن الغزو الاستعمارى الأوروبى لبلادنا قد جرى على مدار القرن التاسع عشر فى مجالات السياسة والاقتصاد والفكر والحضارة جميعا ، فضلاً عن الغزو المسلح . ويلزم الاعتراف بأن المقاومة الوطنية جرت ضد هذا الغزو فى مجالاته المختلفة ، ومنها الميدان الفكرى والحضارى ، لاستبقاء الهوية الذاتية للجماعة المحلية . وصار هذا الميدان من الصراع ممتدًّا ومتطاولاً ، وتصاعد احتدامه مع نشاط عوامل التغريب .

على أن هذا الوجه من أوجه الصراع الوطنى ، ظل ممتزجًا ومرتبطًا بالصراع الوطنى السياسى ، حتى قامت الحرب العالمية الأولى ، وحتى نهايتها . ونحن نلحظ ، فى مصر وسائر البلاد العربية ، ارتباطًا بين الحركات السياسية المقاومة للاستعمار وبين التكوين الإسلامى فى المعتقد والحضارة ، وبين حركات التجديد والإصلاح ، وذلك على مدى القرن التاسع عشر . وما كانت القوى الوطنية تأخذه من الغرب ، كان شبه محصور فى الوسائل المادية وفى النماذج التنظيمية .

ويمكن القول بأن الفكر الغربى - كنظريات سياسية واجتماعية ، وكمصدر للاحتكام والشرعية - لم ينغرس فى أرضنا إلا فى أواخر ذلك القرن وفواتح القرن الحالى على أيدى منابر ومدارس ذات صلات وثيقة بالوافد الأجنبى . ولكنه - حتى ذلك الوقت - بقى شبه مفصول عن الحركة الوطنية السياسية . ولعل الحزب الوطنى فى مصر يكون من الأمثلة الواضحة على ذلك ؛ إذ ظل يقود الحركة الوطنية بصبغة إسلامية سياسية واجتماعية .

ولكن مع انتهاء الحرب العالمية الأولى فى سنة ١٩١٨ ، وفى السنوات القليلة التالية تبدل الموقف . وأهم أوجه التغيير تعلقت بثلاثة أمور: أولها ، ظهور ما يمكن تسميته بالوطنيين المتغربين أو بالوطنية العلمانية ، وقيادة هذا التيار للحركات الوطنية ، وانطباع

مشروعه للاستقلال السياسى بنماذج البناء الحضارية الغربية . وبدا هذا العنصر كما لو أنه انتصار حاسم للعلمانية والتغريب . وثانيها ، إلغاء الخلافة العثمانية الإسلامية فى تركيا ، بما أفقد الإسلامية السياسية المؤسسة المجسدة لهويتها . وثالثها ، تجزئة بلادنا وتقسيمها أشلاء مبعثرة بين القوى الأوروبية المنتصرة .

فى هذا الظرف التاريخى ، وقبل أن تمضى عليه سنوات قليلة ، ظهرت الحركة الإسلامية السياسية . وكانت الحركة الوطنية السياسية قد انفصلت بقيادتها عن حركة المقاومة الفكرية والحضارية للوافد الأجنبى . فاستوجب هذا الميدان عملاً آخر وقادة آخرين . ولقد قوى المد التغريبى والعلمانى بعد أن أكسبته القيادة العلمانية الوطنية شرعية الوجود فى المجتمع ، وبعد أن تشكل نموذج الإحياء الوطنى على وفق صيغ الغرب . فعظم الصراع واحتدم فى هذا الميدان ، تقاوم فيه الحضارة الموروثة عن وجودها ، فكرًا وعقيدة . ولقد ألغيت الخلافة كمؤسسة جامعة ، وزالت من الوجود ، وتناثرت البلاد أشلاء ، فلزم لم الشمل من جديد . وليس صدفة أن تظهر الحركة الإسلامية السياسية وتنمو سريعًا فى مصر، البلد الذى لم تكن العروبة ـ كدعوة عامة ـ قد انتشرت فيه بعد .

ظهرت الحركة الإسلامية مع هيمنة التغريب ، وتصاعدت مع تصاعده ، وهى تعتو مع عتوه . وفى إطار هذا الوعاء العام للسببية ، يمكن إضافة الأسباب الأخرى المكملة ، وهى ستكون صحيحة بقدر أو بآخر فى هذا الحيز من الصورة العامة . ويبدو لى أن الغلو سيبقى بدرجات شتى وأشكال متنوعة وعلى فترات ممتدة أو متقطعة ، ما بقيت هيمنة التغريب ، ولن يضعف إلا بضعفها ، أو أن يلقى أى من بلادنا مصير الأندلس . وقانا الله شر ذلك المصير.

الإسلام والعصر
ملامح فكرية وتاريخية

موضوع (الإسلام والعصر) هو موضوع عام جدًّا من طرفيه ـ الإسلام، والعصر ـ فضفاض جدا ، يصعب أو يستحيل ضبطه فى عناصر محددة . وهو من جهة ثانية ، يوحى بأن ثمة إشكالية تقوم بين طرفى العنوان . أى أن ثمة مشكلا تثيره صلة الإسلام بالعصر، دون أن يتحدد لدى واضع العنوان ما يقصد (بالإسلام) : هل يقصد الجانب العقدى؟ أم التقييم الاجتماعى؟ أم التنظيم الحقوقى؟ أم الأوضاع الأخلاقية السلوكية؟ أم يقصد كل ذلك؟ وما الذى يقصد (بالعصر)؟ هل يقصد به عصر نزول رسالة الإسلام؟ أم العصر الحاضر؟ أم مطلق العصر، من حيث صلة الإسلام ككيان ثابت بالعصر كواقع مشترك؟

لهذا الموضوع عدد من الملحوظات العامة التى تتعلق بأمرين : الأمر الأول ، هو الجانب المنهجى ، منهج وأصول النظر العقلى فى إدراك العلاقة بين الثابت والمتغير فى هذا الشأن . والأمر الثانى ، هو الجانب التاريخى الخاص بالتاريخ الحديث فى الإطار العام للحركات الإسلامية التى ظهرت على مدى القرنين الأخيرين .

أولا : الجانب المنهجى :

(١)

الإسلام يقصد به من الناحية الأصولية الأحكام المنزلة من الله سبحانه وتعالى على نبيه محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم ، والتى وردت فى القرآن الكريم والسنة الصحيحة . وهذه الأحكام ذات وضع إلهى ، لا يطرأ عليها تغيير ولا تبديل ، وهى جملة ما يتضمنه الإسلام من أصول للعقيدة الإسلامية وللعبادات ولمعاملات البشر وللقيم ومعايير الشرعية والاحتكام . وهذه الأحكام منزلة ، ومفاد كونها منزلة أنها وردت على البشر ومجتمعاتهم من خارج التاريخ ، ونصوصها ليست تاريخية .

(*) قدمت هذه الورقة لندوة « التنوير فى مائة عام » ، التى عقدتها دار الهلال فى عام ١٩٩٢ ، بمناسبة مرور مائة عام على صدور مجلة الهلال . وقد عرضت الورقة فى غيابى ، لاعتراضى على مسلك غير لائق اتخذته إدارة الندوة معى .

أما ما نسميه بالفقه الإسلامى ، فهو اجتهادات البشر فى إدراك الأحكام المنزلة ، وفى استخلاص المعانى المقصودة ، أى اجتهاداتهم فى وصل تلك الأحكام بأحوال البشر فى كل بيئة . وهى ، فى إطار ما تعتبر به فهما بشريا وفقها إنسانيا ، ذات وضع بشرى ، يرد عليها الصواب والخطأ ، وتتعلق بها نسبية التاريخ .

يتفرع عن ذلك ـ من حيث صلة (الإسلام) بالعصور ـ أمر هام ، يغفل عنه المفكرون كثيرا ، سواء كانوا الإسلاميين أو غيرهم ، وهو أن ثمة عصرا أو عهدا ليس كالعصور والعهود ، فريدا فى ذاته ومنفردا ، وهو عصر تنزيل الرسالة ، عصر الصدر الأول للإسلام الذى نزل فيه القرآن الكريم ، وصدرت فيه السنة الشريفة عن رسول الله ، وتحددت فيه أولى حلقات سلسلة الرواة لما تواتر من أحكام الإسلام ، قرآنا وسنة ، ولما ثبت من الأحاديث النبوية المرفوعة إلى النبى عن طريق الصحابة . هذا العهد هو الوعاء الزمنى لنصوص غير زمانية .

هذا العهد لا ترد أهميته من كونه تجربة تاريخية ، ولكنها ترد من قيمته التشريعية الأصولية . إن مقتضى النظرة الإيمانية أن ما نستخلصه من هذه الفترة من أصول إنما يتعلق بما يعتبر لدينا نصوصًا وأحكامًا ذات دوام . أما ما بعد ذلك من عهود وأزمان ، فهى تاريخ من التاريخ ، وما حدث فيها جميعه هو تجارب من تجارب المجتمعات والبشر أو ناسها ، وعلماؤها وفقهاؤها هم رجال من الرجال ، فى كل أحوالهم وأوضاعهم . نحن ندرسهم ونأخذ منهم العبرة ونسترشد بما قالوا وفعلوا . ولكننا نأخذ من أقوالهم ومن أفعالهم ونترك ، حسبما يتراءى لنا وجه الصواب ووجه المصلحة . وكل إنتاج هذه العصور هو مما ينسب إلى (الفقه) ، وليس للنص ولا للحكم المنزل .

(٢)

إن اختلاف العصر يعنى اختلاف الأوضاع الاجتماعية والتاريخية والإنسانية . وهذا الاختلاف فى الأوضاع لا يسببه اختلاف الزمان فقط ، المعبر عنه باختلاف العصر ، إنما يسببه اختلاف المجتمعات ، وإن جرى هذا الاختلاف فى زمان واحد . وعندما يجرى الحديث عن مشكلة تتعلق (بالإسلام والعصر) ، فإن المقصود من ذلك الإشارة إلى ثبات الإسلام وتغير العصور ، أى تغير الأوضاع الاجتماعية والتاريخية والإنسانية .

وفى هذا الصدد ، نشير إلى أن مصدرى الإسلام الأساسيين ، وهما القرآن والسنة ،

ظهرا فى أرض الحجاز فى القرن السابع الميلادى ، فى مجتمعى مكة والمدينة . ثم جاءت الفتوحات الإسلامية ودخول شعوب أخرى فى الإسلام . ولم يمض قرن واحد ، حتى كان الإسلام ، كعقيدة وكشريعة ، وكأصول مرجعية للسلوك والقيم ، وحتى كان قد انتشر فى رقعة جغرافية تمتد من الهند شرقا حتى الأندلس غربا ، ومن بحر العرب جنوبا حتى بحر قزوين شمالاً .

ولنا أن نستعيد تصور مقدار التنوع الهائل فى هذه البيئات ، من حيث اللغات والتاريخ وعوائد الناس وأعرافهم ، وفيهم مجتمعات زراعية مطرية ، ومجتمعات زراعية نهرية ، ومجتمعات رعوية ، ومجتمعات تجارية . وفيهم من أهل الجبال ، وأهل السهول والوديان ، وأهل الصحارى . وفيهم إمبراطوريات ذات تاريخ قديم ، ومجتمعات مدن ووحدات سياسية قبلية . وفيهم وثنيون يعبدون الأصنام ، ومجوس ، وفيهم يهود ، ومنهم مسيحيون ملكانيون ويعقوبيون ونسطوريون وأريوسيون . وفيهم أجواء باردة وأجواء حارة . . . إلخ .

مع هذا التنوع الهائل فى كل ظرف ، وفى كل عنصر من عناصر البيئة الجغرافية التاريخية الاجتماعية السياسية ، بدأت الشريعة الإسلامية تطبق وتحكم كل أوضاع الناس ، عقيدة وعبادة ، ونظما ومعاملات ، واستطاع الفقهاء والمفكرون فى فترة وجيزة أن يلائموا بين الأحكام الكلية للشريعة وبين أوضاع تلك البيئات جميعا ، وأن يحفظوا صيغة لوحدة الأصول والكليات مع التنوع الهائل فى الفروع .

وفى هذا المجال العريض المتنوع ، نما الفقه الإسلامى والفكر الإسلامى ، وتفرعت التفاريع على كلياته . جرى ذلك بشيوع الإسلام بين الناس وبالصلة المباشرة التى نشأت بين الناس وبين الفقهاء والمفكرين ، على نحو تميز تميزا واضحا عن سلطة الحكم وشئون الولاة والسلاطين .

(٣)

متى صارت لدينا القدرة على التمييز بين ما هو ثابت ، أى يشكل وضعًا إلهيا - وهو النصوص والأحكام المنزلة قرآنًا وسنة - وبين ما هو متغير واجتماعى وتاريخى من اجتهادات الفقهاء ، فإننا بهذه القدرة نستطيع أن ندرك كيف نحفظ أصول الشريعة ، وفى الوقت نفسه نعمل عقولنا فى المجال الفسيح المتاح للاجتهاد فى هذه الأحكام ، بما يحفظ أصول الإسلام ، ويرعى مصالح العباد ، وبما يشيع العدل . ونحن نقوم بمهمة

مزدوجة . فالنـص نص لا تاريخى آت من خارج الزمان ، والاجتهـاد فى المجال المتاح له يصل إلى حلـول فكرية تتصـل بالوظـائف الاجتماعية مـن حيث الحفاظ على المصـالح الخمسـةالمعـروفة : الـديـن والنفس والعقـل والعرض والمال . ونحـن فى الاستمسـاك بالأصول ، وفى إعمال وجوه الاجتهاد ، ينبغى أن ندرك الصلة بين كل ذلك وبين أوضاع المجتمع والبيئة . وعلينا المهمة المزدوجة وهى ، **أولاً** : تشكيل أوضاع المجتمع بما يلائم أصول العقيـدة والإسلام . **وثانيا** : وضع الاجتهـادات بما يتلاءم مـع مصالـح الجماعة وإشاعة العدل .

إن محاولة إضعاف الإسلام فى نفوس المسلمين خـلال القرن الماضى ، لم تتخذ شكل محاربة الإسـلام كعقيدة ، ولا اتخذت شكـل الهجوم الصريح أو النقـد الصريح لـه من حيث هـو نظام للحياة وأساس الشرعيـة الاجتماعية والسلوكية ، إنما جـرى ذلك بتغيير الأوضاع الاجتماعية وأنماط العلاقات بين الناس ، بطريقة جعلها قائمة على تعارض مع تصورات الشريعة الإسلامية وأحكامها ، وتغيير سلوك الناس وعادات العيش وأساليب الحياة اليومية بما قام به هذا التعارض . ولم يجر ذلك بالإقناع وتبادل الرأى ، ولكنه جرى بالترويج والدعاية والإغراء وإثارة نوازع التقليد والمحاكاة .

فلما استتبت قـاعدة اجتماعيـة من هـذه العادات والأسـاليب ونماذج السلـوك ، بدأ التعـارض يظهر بينهـا وبين فقـه الشريعة وأحكـام الإسـلام ، وبدأ الفقـه يحاصر بين بـديلين : إما أن يعترف بهذه الأسـاليب والأوضـاع المستنبتـة ، وإما أن يتهـم بالجمـود والتخلف عن الواقع والعجز عن ملاحقة التطور .

وإن منـاط الحكم على الفقـه بالتطـور ، لا يتـأتى مـن مقـدرته على مـلاحقة تلـك المظاهر ، ولكن منـاط التجديد يتأتى من قدرة الفقه على أن يستجيـب للتحديات التى يفرضها الواقـع والتاريخ فى زمان ومكان معينين على الجماعة ، وأن تكـون الاستجابة بما يحفظ مصالح هذه الجماعة .

لذلك ، يقوم لدينـا واجبات ثلاثة . **أولا** : أن نحفظ للعقيدة الأوضـاع الاجتماعية التى تناسب رسـوخها وبقاءها . **ثانيا** : أن ندرك الأوضـاع الاجتماعية والتاريخيـة التى لابست اجتهادات الفقهاء السابقين ، ونتنبه إلى أثر الـزمن فى آرائهم والدلالات الواقعية للحكم المفتى به منهم . **ثالثا** : أن يدرك الفقه الحديث وجوه التحديات الحقيقية التى تواجه الجماعة ، ويعمل اجتهاداته بما يحقق الاستجابة السليمة لهذه التحديات بما يتجه إلى نفع الأمة ويربط بين الحلول الفكرية المستخلصة والوظائف الاجتماعية المتطلبة .

(٤)

نحن نتذكـر كلمة محمد إقبال التى لقنها لـه أبوه : « اقرأ القرآن كأنـه يتنزل إليك» . وهذا القـول هو واحـد من تطبيقات أن القـرآن نص غير تـاريخى ؛ فنحن نقـرؤه فى كل عصر كأنه تنزل إلى هذا العصر.

ومن جهة أخـرى، فإن مقياس التجديـد فى الفقه القائم، إنما يستخلص مـن واقع المجتمع المعـاصر وقضاياه الحيـوية، وهـو لا يستخلص من نماذج مجتمعـات أخرى، وليس مقصودا به إسباغ بردة الدين على أنماط سلوك غريبة، كما أنه ليس مقياسا صوريا يقصـد بـه مجرد التخفيف مـن الأحكـام الشرعيـة، بتضييـق العزائم وتقييـد الفـروض والمحرمات، وبالإفساح عن الرخص والإفاضة فى التيسير.

إن التجديد هـو (الاستجابة) من جـانب الفكر لمتطلبات الـواقع ولتحدياتـه . وقد تقتضى هـذه الاستجابة فى (عصرنا) إلى المزيـد من الضبط والتضييـق، لا إلى الإفساح والتيسير، كظروف حرب أو غزو أو ضرورات تنمية .

ومع القابلية للتجديد، ترد القابلية للتنـوع داخل الوعاء الفسيح للفكر الإسلامى، تنوعا من هذا الذى أسموه قديما بـاختلاف الزمان والمكان . ويمكن أن نضيف إلى هذا الاختلاف وجوها أخـرى للتنوع داخل الجماعة السياسية الواحـدة، تنوع يعبر عن وجوه الاختلاف فى الأوضاع السياسية والاجتماعية داخـل هذه الجماعة . ومن ذلك على سبيل المثال، الاجتهـادات المتنوعـة حول حـق الملكية ومـا يتيحه مـن سلطات وصـلاحيات اجتماعية، والاجتهـادات المتعلقة بمقاومـة الجور أو حفظ النظام والاستقـرار، وهكذا . وكل ذلك يجد حده بطبيعة الحال فى النطاق الصارم لثوابت الشريعة الإسلامية، حسبما توضحهـا النصوص وتستقـر الجماعة على فهمهـا . ويجد حده أيضـا فى الإطار الصـارم للصالح العام للجماعة الإسلامية الوطنية .

ومن جهة أخرى، فـإن ثوابت الشريعة الإسلامية، وسعـت قديما أنماطا ونماذج من العادات والأعراف كـانت قائمة فى البـلاد التى دخلها الإسلام، وأمكـن لفقه الشريعة الإسلامية أن يستـوعب ما يصلح مـن هذه العادات والأعراف ممـا يمكن انضواؤه تحت بردة الشريعـة الإسلامية، وليـس ما يمنع مـن اغتناء فقه الشريعـة بالعديـد من نماذج الحاضر مما أنتجته تجارب حضارات أخرى .

ثانيا : الجانب التاريخى :

(٥)

أسفرت الأوضاع التاريخية فى نهايات القرن الثامن عشر، وعلى مدى القرن التاسع عشر، عن قيام الأخطار السياسية والعسكرية التى تهدد الأمة الإسلامية من أوروبا، سواء عن طريق روسيا التى كانت بدأت حروبها التوسعية فى أواسط آسيا وفى ولايات الدولة العثمانية فى الجنوب فى غربى آسيا وشرقى أوروبا ، أو عن طريق بريطانيا التى أحكمت أساطيلها حصار العالم العربى والإسلامى من المحيط الهندى وشبه القارة الهندية ، وأخذت تتقدم شمالاً فى ديار المسلمين، أو عن طريق فرنسا التى وجهت سهمها الخاطف إلى مصر فى سنة ١٧٩٨ ثم احتلت الجزائر فى سنة ١٨٣٠ ثم تونس ثم المغرب . . . إلخ.

وتمثل هذا الخطر فى الغزو العسكرى، كما تمثل فى التغلغل الاقتصادى بالقروض والديون وإغراق الأسواق بالسلع الأجنبية، ثم بالاحتلال العسكرى، ثم بتأسيس الركائز الفكرية والثقافية التى تضرب الثقافات المحلية، وتفتّتت مع ذلك مقومات تجمع الجماعات السياسية وأسس الانتماء لدى الشعوب، كما تفتت الشعور بالتميز والذاتية. وصاحب ذلك، مع مفتتح هذه المرحلة التاريخية ، أن أوضاع الفقه الإسلامى كانت على قدر من الركود لا تقوم به النهضة المطلوبة، وهو مما وصفه الشيخ محمود شلتوت ـ رحمه الله ـ بغلبة العناية بالمناقشات اللفظية، وروح التقديس للآراء القديمة وقوة روح التعصب المذهبى.

ومن بداية ذلك الوقت حتى الآن، تتابعت موجات الإصلاح الدينى الإسلامى فكرا وحركات سياسية.

الموجة الأولى : وهى الموجة التى ظهرت بين منتصف القرن الثامن عشر ومنتصف القرن التاسع عشر، وتمثلت فى دعوة محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ــ ١٧٩١) الذى ظهر فى نجد، ومحمد بن نوح الغلاتى (١٧٥٢ ـ ١٨٠٣) الذى ظهر فى المدينة المنورة، وولى الدين الدهلوى فى الهند (١٧٠٢ ـ ١٧٦٢)، ومحمد بن على الشوكانى فى اليمن (١٧٥٨ ـ ١٨٣٤)، ثم الشهاب الألوسى فى العراق (١٨٠٢ ـ ١٨٥٤)، ومحمد بن على السنوسى فى المغرب (١٧٧٨ ــ ١٨٥٩)، ثم محمد بن أحمد المهدى فى السودان (١٨٤٣ ـ ١٨٨٥).

ومن السائغ، عندما نجد عددًا كهذا من المصلحين يظهرون فى فترات متقاربة وفى بلاد متعددة من بلاد المسلمين، أن نعتبر أنفسنا أمام موجة إصلاحية تفتقت عنها البيئة الإسلامية فى كل هذه الأصقاع.

ونحن نلحظ أن جهـاد هؤلاء المصلحين فكرى وحركـى وسياسى فى الوقـت نفسه ، كحركات ابـن عبد الوهاب فى الجزيرة العـربية ، والسنوسى فى المغـرب العربى الكبير، والمهدى فى الجنوب بالسودان ، وبعضها كان فكـريا وفقهيا دون أن تصحبه دعوة حركية سياسية مباشرة .

ومن جهة أخرى ، فبرغم الخلافات التى قامت بين أصحاب هذه الدعوات بعضهم مع بعـض ، فيلاحظ أنها فى الأغلـب الأعم ، اتخذت سمات عامـة ، وهى تأكيـد دعوة التوحيد فى صـورته المجردة ، وبالرجوع لـلأصول من الأحكام المنزلة ، بـالقرآن والسنة ، والأخذ عنهـا مباشرة ، وبنفى القـداسة عن المذاهب المختلفـة . وهي بهذا دعوة كـانت تواجـه فى خصائصها العـامة أمراض (العصر) التـى كانت علقـت بالفكر الإسـلامى وفقهه من نزعات التقليد المذهبى الضيق ، وما أنتج من صراعات مذهبية ومن سلبيات ممارسات الطرق الصوفية .

ونحن نلحـظ أن هذه الموجة ظهر رجـالها فيما يمكن اعتباره (مناطـق الأطراف) ، سواء الشرقية كالهند والعراق أو الجنوبية كنجـد واليمن والسودان أو الغربية كالمغرب ، وأنها تفادت منطقة القلب أو المركز التى كانت تتمثل فى محور تركيا والشام ومصر؛ لأن من عـادة الدعوات التجـديدية أن تظهر بعيـدة عن مناطـق استقرار وتركـز المؤسسات التقليـدية ، وعـن مناطـق استتباب الهيئـات التى تقـوم بالفكـر التقليدى وتقـوم عليه مدافعة عنه .

على أن المشكلة التى واجهت هذه الموجة الإصلاحية ، هى أن مخاطر الغزو الأوروبى وتوسع إمبراطوريات الغرب فى بلاد المسلمين ، هـذه المخاطر قد استلفتت أقصى انتباه لرجال الـدولة والقائمين على الحكم ، وأيقظـت لديهم الشعور بالحاجـة إلى الإصلاح ، وتحركت مسئولياتهم عن الرباط وحماية الثغور والدفاع عن الحوزة . ورجال الحكم رجال عمل وتصد ، تستلفتهم المشكلات العملية ، وإزاء الأخطار المحدقة بأمن الأمة ، بدت لديهم الحاجة الملحة لإصلاح الجيـش وإعادة بناء مؤسسة الدفاع عن الـديار، بإدخال أدوات القتال الحديثـة وإعادة تنظيم الجيش وفقـا لما تقتضيه هذه الأدوات مع تـدريب الجنود . وكـان لهذا الشاغل امتـداداته اللائقة بـه لكفالة التمـويل اللازم لإنجـاز هذه المهام ، وإقامة التعليم الملائم لذلك . وهذا مـا كان من أمر حركات الإصلاح المؤسسى للدولة وأبنيتهـا على أيدى كل من السلطان سليـم الثالث ثم السلطان محمـود الثانى ، والوالى محمد على ، وذلك على مدى النصف الأول من القرن التاسع عشر .

وتمثلت المشكلة التـى أريد الإشارة إليها هنـا ، فى أن أجهزة الحكم فى الدولـة كانت

تتأيد بالمؤسسات التقليدية الدينية الإسلامية وتدعمها، ودافعت عن فكر هذه المؤسسات ومواقفها ضد حركات التجديد الفكرية والسياسية التى ظهرت فى الأطراف، دافعت عنها ضمانا لما ظنته استقرارا للأوضاع الراهنة برمتها، ولما يقوم من تآزر بين المؤسسات الحاكمة السياسية والفكرية.

ومن هنا، وقع الصدام بين حركات الإصلاح المؤسسى وحركات الإصلاح الفكرى، صدام بلغ حد القتال بين جيش محمد على المؤيد من محمود الثانى، وبين الحركة السلفية فى الجزيرة العربية فيما عرف باسم الحرب الوهابية.

والمهم أن حركة التجديد الفكرى لم تصطدم بقوى التقليد والمحافظة من حيث هى كذلك، إنما اصطدمت بقوة صارت قائمة على الإصلاح المؤسسى للدولة، وصارت قوامة على الدفاع عن أمن البلاد بموجب هذا الإصلاح المؤسسى. وهذ ما أضعف حركتى الإصلاح معا وهد من قواهما جميعا.

ولكن يبقى أن هذه الموجة الإصلاحية الفكرية قامت مستجيبة لمتطلبات العصر فى مجال الإصلاح الفكرى، وأن دعوتها على مدى السنين التالية نجحت فى تقويض المذهبية الضيقة والصراعات المذهبية ومبالغات الطرق الصوفية ونزعاتها الحلولية، وإن كان أخطر ما انتقل إلينا من آثار هذه المرحلة هو انفصال حركة الإصلاح المؤسسى عن حركة الإصلاح الفكرى.

(٦)

الموجة الثانية : وهى الموجة التى ظهرت واستمرت فى نصف القرن، بين الربع الأخير من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين. فى هذه المرحلة، تم استيلاء الغرب على بلادنا العربية والإسلامية. فى هذه المرحلة، تم الاستيلاء العسكرى والسياسى من بريطانيا على مصر (عام١٨٨٢) والسودان (عام١٨٩٩)، ومن فرنسا على تونس (عام١٨٨١) والمغرب (عام١٩١٢)، ومن إيطاليا على ليبيا (عام١٩١٢). وما إن انتهت الحرب العالمية الأولى حتى اقتسمت بريطانيا وفرنسا الباقى، فاحتلت بريطانيا فلسطين والعراق، واحتلت فرنسا سوريا ولبنان. وكان قد تم الاستيلاء قبل هذه المرحلة على باقى البلدان العربية والإسلامية. استولت فرنسا على الجزائر فى عام ١٨٣٠، وبريطانيا على عدن فى عام ١٨٣٩. ومن قبل ذلك، سيطرت روسيا على بلاد المسلمين فى آسيا الوسطى (وما وراء النهر)، وأدخلت بخارى وسمرقند فى حوزتها، وسيطرت هولندا على جزر الهند الشرقية، وسيطرت إنجلترا على الهند.

فى مرحلة نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، ومع تمام هذه السيطرة الأجنبية العسكرية والسياسية ، كان الفكر الإسلامى ينطرح عليه موضوعان أساسيان : أولهما ، كيفية التجمع لمقاومة الغزو الحاصل . وثانيهما ، التنقيب عن أسباب الوهن والعجز عن المقاومة فى بيئة الأمة الإسلامية لعلاجها ، سواء بالنسبة للنظم أو المقومات الخلقية أو الفكريات المعينة على النهوض .

عرفت هذه المرحلة رجالاً مثل جمال الدين الأفغانى (١٨٣٩ ــ ١٨٩٦) ، ومحمد عبده (١٨٤٩ ــ ١٩٠٥) ، ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) . انشغل فكر جمال الدين الأفغانى بأمر وحدة المسلمين ليمكنهم التصدى لما يتهددهم من أطماع خارجية ، واعتبر طرح ولاية الأجنبى عن المسلمين من الأركان العظمى للإسلام . وجاء فكر محمد عبده متعلقا بدعوة للاجتهاد يكون هدفها رأب الصدع الحاصل فى الأبنية الفكرية والمؤسسية والنظامية بين الأوضاع الموروثة والأوضاع الوافدة من الغرب ، وصقل إمكانيات النهوض والتربية والتنظيمات القانونية . وكانت الاجتهادات الخاصة برشيد رضا تتميز بأنه صار أكثر التصاقا بفكر ابن تيمية ، وأنه أوجد الآصرة القوية بين الفكر السلفى والتجديد الفقهى ، وأنه أكمل منهج محمد عبده فى ربط الفقه بقضايا السياسة وأوغل فى السياسات العملية ، سواء العربية أو الإسلامية .

كل هذا كان فكرا معاصرا ، بمعنى أنها كلها اجتهادات يتصدى بها الفكر لمتطلبات العصر الذى عاشه هؤلاء ، مراعين فى اجتهاداتهم صالح الجماعة الإسلامية وما تقابله من مشكلات ومحن . وإذا كان ثمة خلاف يظهر بين نوعى فكر جمال الدين ومحمد عبده ، فمرده إلى الخلاف فى النظر السياسى لأوليات العمل الإسلامى والوطنى الذى يحقق مصلحة الجماعة ، وهو : أتكون الأولوية للتصدى للخطر الخارجى ؟ أم تكون الأولوية لمعالجة أسباب الوهن الذاتى ؟

على أنه يلاحظ أنه فى هذه المرحلة عينها ، كان الفكر الأوروبى الوافد بمذاهبه ومدارسه يستنبت فى البيئات المحلية ، تقوم عليه دور صحف ونشر كدار المقطم فى مصر ، وجامعات كالجامعة الأمريكية فى بيروت ومجلات فكرية كالمقتطف . ومن جهة أخرى ، جرى تغيير الأوضاع الاجتماعية وأساليب العيش وأنماط العلاقات بما يخرج عن إطار المرجعية الإسلامية التى كانت حاكمة للمجتمع تنظيما وسلوكا . وكل ذلك أوجد تحديا لأصول الإسلام وأطره الحاكمة . وهذا ما جعل لقوى المحافظة الإسلامية ومؤسساتها دورا دفاعيا ووظيفة إسلامية هامة ، لتثبيت أركان الإسلام وأصوله العقدية ومرجعيته الحاكمة ، ولدفع عوامل الاجتثاث عن جذوره ، ونجد أمثله كثيرة على هؤلاء

مثل الشيخ محمد عليش والشيخ محمد بخيت، حتى الشيخ محمود أبو العيون ، فضلاً عن الجمعيات التى نشأت باسم الجمعية الشرعية والسنة المحمدية وأنصار السنة، وغير ذلك .

وإذا كان عنصر الخطر الخارجى هو ما وقع به الصدام بين حركتى الإصلاح المؤسسى والإصلاح الفكرى فى الموجة الأولى ، فإن هذا العنصر الخارجى ذاته هو ما أبقى للقوى المحافظة وظيفة جوهرية فى الدفاع عن تخوم العقيدة وأطرها المرجعية . وبذلك ، قام الصدام وسوء التأويل بين قوى التجديد البناءة وقوى المحافظة المدافعة عن الأصول .

وكان هذا أخطر ما انتقل إلينا من آثار هذه المرحلة ، وهو الصدام بين قوى الدفاع عن الأصول وبين قوى النهوض والتجديد؛ كلاهما لازم، ولكنهما تصارعا وأضعف كل منهما صاحبه .

(٧)

الموجة الثالثة : وقد ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى ، متمثلة فى الحركات الإسلامية التى ظهرت مع نهايات العشرينيات . وحتى بداية القرن العشرين ، كانت الحركات الوطنية فى بلادنا مرتبطة بالإسلام لا تكاد تنفصل عنه ، وكانت الشعوب العربية الإسلامية وهى تقاوم الاستعمار، إنما تنهض تحت راية الإسلام ، والحركات الإسلامية هى ما كانت تتجمع فيه الشعوب لمكافحة أجنبى محتل أو مقاومةنظام مستبد . وبهذا التصور، نفهم حركة عبد القادر الجزائرى فى الجزائر، وحركة عبد الكريم الخطابى فى المغرب ، وحركة السنوسى فى ليبيا ، وحركة المهدى فى السودان ، وكذلك كانت الحركات فى مصر من جمال الدين الأفغانى إلى مصطفى كامل . . . وهكذا .

وكانت التكوينات المتأثرة بالفكر الغربى لا تعدو وقتها دوائر النخب السياسية من كبار رجالات المجتمع ذوى المناصب الكبيرة ، ولكن هذه الدوائر بدأت مع الوقت تتسع وتنمو ويتكاثر الناس فيها ، وذلك بفعل نظام التعليم الحديث الذى لم يكتف بإدخال العلوم الحديثة والعلوم الطبيعية واللغات ، ولكنه تأسس على النمط الأوروبى من حيث فصل علوم الدنيا عن علوم الدين ، فركز على الأولى وأهمل الثانية إهمالا . كذلك انتشر الفكر الأوروبى الفلسفى بين صفوة المثقفين المتخرجين فى هذه المدارس بفعل الكتب والمجلات الشهرية التى ظهرت لترويج لهذه الأفكار وتعارض بها أسس الفكر الإسلامى التقليدى . جرى هذا فى مصر فى فترة استتباب الهيمنة الإنجليزية فى خواتيم القرن التاسع عشر وفواتيح القرن العشرين .

ولم تكد الحرب العالمية الأولى تنتهى (١٩١٤ ـ ١٩١٨)، حتى كانت الدولة العثمانية قد صفيت، وحلت محلها دولة تركيا الحديثة التى ألغت الخلافة الإسلامية، واتخذت إجراءات بالغة الحدة لتصفية كل أثر للإسلام كنظام للحياة وأساس للشرعية الاجتماعية والسياسية هناك. وكان لذلك وقع الصدمة الشديدة على المسلمين فى العالم أجمع، وذلك ألمًا من تلك الظروف التى نقضت عقد المسلمين وشتتت شملهم، فباتوا لا يرون جهة أو هيئة يتجهون إليها كجامع لهم. وفى الوقت نفسه، احتلت القوات الأوروبية ما كان لم يحتل بعد من أراضى العرب والمسلمين، واقتسمها بينهم المنتصرون فى الحرب، وبخاصة منطقتا الشام والعراق.

وفى هذا الوقت، ظهر عديد من الحركات الوطنية فى العالم الإسلامى كمصر، وفى غير العالم الإسلامى كالصين والهند. وكذلك ظهرت حركات مقاومة للغزو فى البلدان حديثة العهد بالاحتلال كسوريا والعراق. وكانت القوى السياسية التى قامت بهذه الحركات تتكون فى الأساس من الشباب والكهول أبناء المؤسسات الحديثة فى التعليم، وممن تربوا على أسس علمانية بعيدة عن المؤسسات الدينية التقليدية.

وتكاتفت هذه العوامل لتصنع الحركات الوطنية التى تظهر فى هذه المرحلة بصورة علمانية، فهى حركات تعمل على إجلاء المحتل وتطلب الاستقلال السياسى لأقطارها، ولكنها ترسم لمستقبل بلادها ــ مجتمعات ما بعد الاحتلال ـ صورة مستمدة من أنماط النظم الاجتماعية السائدة فى الغرب، وتستهدف بناء نظم وضعية بعيدة عن الفكر الدينى وعن أصول الشريعة المستمدة من الإسلام.

فى البداية، أى فى صدر العشرينيات، اندمج التوجه الإسلامى ورجاله فى هذه الحركات، بحسبان أن مقاومة الغاصب الأجنبى أولى فى الاعتبار، وأن جلاءه يفيد القوى الوطنية كلها. وإن المتتبع للحركات الوطنية فى هذه السنوات من بدايات العشرينيات، يلحظ اتصالاً قويا للعناصر ذات التوجه الإسلامى ومشاركة فعالة فى هذه الحركات.

ولكن مع نهايات العشرينيات، بدا أن الفكر العلمانى يعمل بإصرار على أن يسيطر على أوضاع المجتمع كاملة، وأن يصوغ المؤسسات الاجتماعية ومؤسسات الدولة بطابعه، وعلى أن يفصل الدين عن شئون المجتمع وينشئ نظاما وضعيا صرفا أو يكمل التنظيم العلمانى الذى كان بدأ مع نهايات القرن التاسع عشر. وكانت أقلام كتاب ومقالات صحف تطالب صراحة بتنحية الدين عن أن يكون له شأن بأى من وجوه النشاط الاجتماعى.

وفى الوقت نفسه، تحررت حركات التبشير المسيحى الأوروبى والأمريكى من خوفها إزاء المسلمين. كانت هذه الحركات قد وفدت إلى أقطارنا الإسلامية والعربية منذ منتصف القرن التاسع عشر، وكانت تنشط بين المسيحيين من المواطنين فى بلادنا، لتكون لها قواعد بشرية موالية لها، وأثار ذلك سخط المسيحيين الشرقيين فى بلادنا، وحفزهم لمقاومة هذا النشاط. تلك البعثات لم تكن تجرؤ على أن تقترب من المسلمين، هذا البحر الواسع الذى يمكن أن يبتلع فى هياجه حركة التبشير ويغرقها فى قراره السحيق. ولكن، بعد الحرب العالمية الأولى ونشأة النظم العلمانية وتبنى قيادات الدول وقيادات الحركات الوطنية المنهج العلمانى الوضعى، بعد ذلك كله وبسببه، تشجعت حركات التبشير لتعمل بين المسلمين، وبدأت عملها فعلا بعد مؤتمر عقده المبشرون فى القدس فى عام ١٩٢٤ وارتفع فيه شعار (تنصير العالم فى جيل واحد).

* * *

فى هذه الأوضاع، واستجابة لها من الموقف الإسلامى، ظهرت الحركات الإسلامية التى تؤكد على (الشمول الإسلامى) لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد وبجميع أطراف الحياة، ويهيمن على شئون البشر عقيدة وشريعة وسلوكا. وكان هذا جوهر نشاط الشيخ حسن البنا.

كانت الدعوة لشمول الإسلام هنا تحاول أن تستعيد هدف الاستقلال العقدى الحضارى إلى جانب هدف الاستقلال السياسى والاقتصادى. وبدا من ذلك أن الحركة الوطنية صار لها تعبيران: أحدهما يعبر عن نفسه من موقف علمانى يقتصر على استهداف الاستقلال السياسى والاقتصادى، والآخر يعبر عن نفسه من موقف إسلامى من حيث استقلالية الثقافة والرؤية التى تشكل الذات الجمعية.

وهنا، حدث التصادم بين حركتى الاستقلال العلمانية والإسلامية. وكان هذا أخطر ما انتقل إلينا من آثار هذه المرحلة.

لقد أعادت الموجة الأولى الإسلام إلى منابعه الأولية فى القرآن والسنة بعيدًا عن تقديس المذاهب الفقهية والتقليد، وعن نظريات الحلول الصوفية وتقديس الأولياء. وأرست الموجة الثانية فكرة الإسلام المجاهد المقاوم للغزو الأجنبى، مع التجديد فى الفقه والتفسير لمواجهة مطالب العصر، ومع ربط التجديد بالسلفية ووصل الفكرة العربية بالفكرة الإسلامية مع التفاعل مع السياسات الوطنية. وأضافت الموجة الثالثة شمولية الإسلام وارتباط العمل والدعوة بالتنظيم الحركى فى مواجهة نزعات فصل الدين عن نظم الحياة.

ولكن المشكلة أتت فى التصادم غير الحميد الذى جرى بين قوى كان من المفروض أن تتآلف وتتآزر ويشد بعضها بعضا برقاب بعض، ولكن أوضاع المخاطر الخارجية «أى العنصر الخارجى» أدت إلى أن يحل التصادم محل التآلف والتنافى محل التآزر .

فى الموجة الأولى، تضاربت حركة الإصلاح الفكرى مع حركة الإصلاح المؤسسى. وفى الموجة الثانية، تضاربت حركة التجديد الفقهى مع حركة الدفاع عن الأصول الفقهية. وفى الموجة الثالثة، تضاربت حركة الوطنية الإسلامية مع الحركة الوطنية العلمانية.

* * *

فى هذا الإطار الفسيح للفكر الإسلامى المعاصر، ظهرت حركات ومجموعات فكرية ذات خصائص ثانوية أقل ثباتا من (الناحية النسبية) مما سبق عرضه . وهى عند التحقيق لا تمثل نقضا أساسيا للخصائص العامة السابقة، ولكنها تمثل استجابات مرحلية أو إقليمية متغيرة لأوضاع خاصة أو طارئة ، أو لضغوط حادة وظروف استثنائية صادفت أهل قطر معين. مثال ذلك، الحركات والدعوات التى قام بها سعيد النورسى فى تركيا، أو جماعات التبليغ التى ظهرت أولاً فى الهند، أو ما كان فى فكر «أبو» الأعلى المودودى أو سيد قطب، حينما ظهر وتفاعل .

ويمكننا أن نلحظ أن هذه الاتجاهات جميعا ظهرت فى أوضاع تاريخية وإقليمية اتسمت بالحصر والتضييق على الدعوات الإسلامية وحركتها، وهى قد تنوعت حسب نوع التضييق الحادث. ويمكننا، من ملاحظة الظرف التاريخى الذى ظهرت فيه كل من هذه الدعوات، أن نخلص لما يلى :

أولاً : حيث كان الحصر والتضييق يشتدان ويمتدان إلى أصول العقيدة الإسلامية، وتنسد بهما المنافذ أمام التعبير عن الموقف الإسلامى فى شموله، ويخشى فيه على العامة من تآكل جذور العقيدة فى نفوسهم بسبب المخالطات الدينية غير السماوية كما فى الهند، أو بسبب سياسة طغيان عازم على اقتلاع الإسلام من جذوره العقدية كما فى تركيا الكمالية، حيث كان الوضع هكذا، صرفت الحركة الإسلامية المعنية جهدها لتثبيت العقيدة فى قلب البشر، وتأكيد دعامات الإسلام فى النفوس، وبذلت جهدها فى الاعتناء بالأوضاع الاجتماعية المهيئة لاستقرار أوضاع المسلمين المادية والمعنوية، وقصرت دعواها على الجانب العقدى وعلى جوانب تهيئة الخدمات الاجتماعية من مدارس ومستشفيات وفرص عمل .

ثانيا : وحيثما أُرتجت أبواب التعبير عن الموقف الإسلامي السياسي من حيث إن الإسلام هو نظام شامل ومصدر للشرعية ولنظم الحياة والمجتمع، كانت الاستجابة داعية للمفاصلة مع النظم السائدة التي لا تتيح للدعوة الإسلامية السياسية فرص التعبير. وهذا ما نلحظه في فكر المودودي وسيد قطب. وقد أقام سيد قطب فكره في الظروف التي مرت بالحركات الإسلامية ودعواتها بين الخمسينيات والستينيات حيث كان الفكر السياسي الإسلامي مبتعدا عن المشاركة في تحديد المفاهيم السياسية والاجتماعية ورسم السياسات. ولم يكن الجديد في دعوته القول (بالحاكمية لله وحده)، ولكن الجديد أنه أقام مفهوم (الحاكمية لله وحده) على أساس من المفاصلة والمفارقة شبه الكاملة مع المجتمع بمؤسساته وقيمه وأوضاعه؛ فهو فكر مقاطعة يهيئ لموقف قتالي يواجه به ما رآه أو ظنه من إقصاء للإسلامية السياسية. وذلك بخلاف فكر الحركات الإسلامية التي قامت من قبل سيد قطب، والتي كانت تمثل في عمومها فكر انتشار وتعامل مع وحدات المجتمع القائم وتخلل لمؤسساته ونظمه وأوضاعه.

* * *

قصدت من هذا العرض التاريخي العام أن أوضح عددا من الأمور أرجو أن أكون جلوتها بعض الجلاء :

١ ـ من ذلك، أن هذا الفكر ـ كما يتراءى لنا الآن ـ هو حصيلة استجابات تاريخية للعصر الحاضر، ولهذه المرحلة من حياة الجماعة الإسلامية، وهو حصيلة تراكمت عناصرها واحدا واحدا عبر تنوع الأوضاع التاريخية والإقليمية في العصر الحاضر، وتكونت هذه العناصر من رجال فكر وسياسة، ومن حركات وتيارات ظهرت في هذه المرحلة.

٢ ـ إن الخلافات بين الاتجاهات المختلفة التي ظهرت في هذه المرحلة، إنما هي في أساسها خلافات بين مواقف تفتقت عنها الحاجة التاريخية والاجتماعية، فهي مما يصدق عليه أنه خلاف فكري أساسه خلاف الزمان أو المكان، أو خلاف الرؤية السياسية والاجتماعية لجماعة الحركة.

والفرق هنا بين ما يعتبر غلوًّا واعتدالاً هو فرق لا يتعلق بالاستخلاص الفقهي والفكري ولا يتعلق بجمود أو تحجر، ولكنه خلاف أساسه التجربة التاريخية التي ظهر فيها اتجاه معين، وأساسه الرؤية السياسية الاجتماعية لحركة محددة، أي رؤيتها للواقع وإدراكها لكيفية التعامل مع هذا الواقع.

٣ـ إن الحاسم فى الحكم لا يتعلق فقط باستخلاص الأحكام من النصوص واستنباطها من مصادرها الأولية، ولكنه يتعلق أيضا بكيفية النظر للواقع الذى تحياه الأمة وكيفية توصيفه، وإن الوصف الحقيقى فى تقديرى الذى يقدم به واقع الجماعة الإسلامية فى الزمان الحاضر هو وصف التبعية والتجزئة.

هذا هو العصر الذى نتصدى لحل مشكلاته لصالح الجماعة. وإذا اتضح ما هو العصر، اتضح معيار الحكم. ليس المشكل فى فهمنا **للإسلام**، ولكن المشكل هو فى فهمنا **للعصر**. ليس المشكل فى قراءتنا للنص، ولكن المشكل فى رؤيتنا للواقع.

ماذا يعنى المشروع الوطنى؟

يكثر الحديث عن المشروع الوطنى، ويحتاج هذا المفهوم إلى شىء من الإجلاء، للتعرف على هذا المشروع وعلى حدود ما يشير إليه. إن أخطر ما يواجهه هذا المفهوم، هو أن ينحصر معناه فى إطار رؤية أضيق لمصالح فئة أو فئات محدودة من الشعب.

عامة، فأنا أفهم عبارة «المشروع الوطنى» بأنه مجمل الأهداف التى يتراضى أهل جيل معين أو مرحلة تاريخية معينة على إنجازها؛ وهى تكون على قدر من الترابط والتكامل، بحيث إنه فيما يتحقق من تفاصيل إنما يكون تصورا شاملا الأوضاع الاجتماعية المطلوبة. فثمة مفردات بناء وتشييد، سياسى واجتماعى واقتصادى، يتعلق ببناء المؤسسات وبالإنتاج وبالسياسات الداخلية والخارجية المناسبة، وهى مفردات تتشكل منها رؤية عامة.

وأحسب أننا صرنا نستخدم هذه العبارة كثيرا، عند الحديث عن مجمل المنجزات التى جمعت على حقب تاريخية سلفت، فنقول: مشروع محمد على، مشروع ثورة سنة ١٩١٩، مشروع ٢٣ من يوليو. ونحن لا نقصد بهذا أنه كان ثمة برامج محددة ومفصلة كالتصميمات الهندسية، أعدت أولا ثم جرى تنفيذها من بعد. إنما نقصد، فى ظن من استخدم هذه العبارة فى وصف منجزات الماضى، أن هناك تصورا عاما وشاملا يمكن أن نستخلصه من تبين العلاقة بين مفردات ما جرى تنفيذه وتشييده من أبنية ومؤسسات، وما جرى خطه من سياسات.

وأحسب أننا، بعد أن تكشفت من النظر لكل نهضة ماضية صورة «مشروع»، نريد فى هذه السنوات الأخيرة أن «نضع مشروعا» مسبقا ترتسم تصميماته فى المستقبل.

وأظن أنه من الصواب أن نفكر بهذه الطريقة. فإن قدرتنا على التوقع قد زادت على ما كانت فى الماضى، بسبب تقدم الدراسات السياسية والاجتماعية ووسائط جمع المعلومات.. إلخ. ولكن ما أتصور أننا بحاجة إليه، هو ألا نغلو على أنفسنا فنتصور

(*) نشرت فى عددين، بتاريخ ١٢ من مارس و٧ من مايو سنة ١٩٩٠، فى مجلة «اليوم السابع» التى كانت تصدر من باريس.

أن فى إمكاننا أن نقيم مشروعا على قدر من التحديد يبلغ دقة الرسوم الهندسية ، أو يبلغ قدر التفاصيل المطلوبة للخطط الخمسية مثلا .

أقول ذلك ، لأننا صرنا نميل إلى تطلب قدر من التحديد والتفصيل فى رؤية المستقبل ، قدر لا تحتمله قدرتنا على التوقع . ويظهر هذا فى النزعة التقنينية التى نشاهدها فى الكثير من برامج الأحزاب ، عندما تتعرض لتفاصيل على مستوى قانون الإصلاح الوظيفى وتعميم مياه الشرب ، مما يبلغ من النثرية قدرا لا إخاله يصلح فارقا بين تيار سياسى وتيار آخر .

أقول ذلك ، لأننا عندما نقول « مشروع وطنى » ، فإننا نشير إلى ما يصلح به الوطن فى تصورنا خلال مرحلة تاريخية ممتدة . فالأمر يقتضى قدرا من التعميم فى التقاطه «أصول» التحديات التى تواجه الجماعة على مدى زمانى ممتد ، « وأصول» ما نراه من معالجات لهذه التحديات ، وهو قدر من التعميم يسع التغيرات الحاصلة والمحتملة ، كما يسع التنوعات بين الشرائح الاجتماعية من أهل هذا الوطن .

وقد لا أتفق مع مقولة : إن كل مشروع سياسى هو فى نهاية الأمر مشروع فئة اجتماعية محددة أو تآلف فئات . ذلك أننا حين أقررنا بالجماعة السياسية كجماعة ذات وجود متميز ، وكتصنيف مستقل بذاته عن التصنيفات الأدنى المكونة لها ، كالطبقات والشرائح الاجتماعية المختلفة ، فقد صار لزاما علينا أن نقر بأن هذه الجماعة العامة ذات مصالح أعم من مصالح مكوناتها ، وهى ذات وجود متميز عما تكونه وما يندرج تحتها وفى داخلها من وحدات اجتماعية شتى .

إن أى جماعة - فى ظنى - تشتمل على وحدة انتماء أصلى فى ما يكون الجامع العام لها ، ويتصل أوثق اتصال بشعورها وبمصيرها الواحد المشترك ، واتصال ذلك بتكوينها الفكرى والعضوى المحدد لذاتيتها وإدراكها لتميزها عن غيرها .

وهذه الجماعة عينها تشتمل على وحدات انتماء فرعى ، يتميز كل منها عن غيرها ، من حيث الإقليم أو الدين أو اللسان أو المهنة أو المذهب أو التوجه الثقافى أو العمل . وهى كلها دوائر متداخلة ، وهى شاملة أو مشمولة بعضها مع بعض . ولا أظن أن أيًّا منها يمكن رده إلى غيرها ، وإلا يكون ذلك الرد متضمناً إهدار ذاتية هذا الانتماء عينه .

لذلك ، فإنى أخشى أن يفضى ذلك إلى كسر ما يعنيه الوطن لدينا من كونه وحدة انتماء عامة حاكمة لغيرها من الوحدات ، أخشى ذلك خصوصا فى ظروف تاريخية نواجه منها أشد ما نواجه هجوما خارجيا مكثفا على أهم مايشملنا من وحدات الانتماء

العـامة . إنما نقـر بوجـود وحدات الانتماء الفـرعية ، ولكننـى أزعم أن هـذه الوحـدات الفرعية ليس أسـاسها الموقف الطبقى والصالح الاقتصـادى وحده ، ولكنها تنخدع فى اسمها وفق معـايير شتى ، منها الموقف الاقتصـادى ، ومنها الدين أو المذهـب ، ومنها العامل الجغرافى أو الإقليمى ، ومنها العرق حيث توجد القبائل والعشائر ، ومنها العمل . . إلـخ . كما أزعم أن الانتماء للـوطن السياسـى العام هـو الانتماء الحاكم لغيره مـن الانتماءات الأخرى ، وأن المصلحـة السياسية العـامة هـى المصلحة الحاكمة ، وهـى قد تتخللها مصـالح طبقات أو فئات ، ولكـن يبقى « المشروع » أو الصالح العـام للجماعة السياسية هو الحاكم على غيره والضابط لغيره ، مهما كانت درجة التمثل .

ومن هنـا ، لا أستطيع أن أرى فى محمد على مجرد محقق لمصـالح طبقة التجـار مثلاً ، فقد كان « مشروع » الرجل مشروعا للإحياء الإسلامى الكبير فى مواجهة ما ينهك الجماعة السياسية فى وقته مـن الأطماع الأوروبية الخارجية والوهن الذاتـى الداخلى ، حين كانت مصلحـة « التجار » فى هـذه الـرؤية الشـاملة لقضيـة عصر محمـد على وقضية الجماعـة برمتها ، وكيـف تأتت مصلحة التجار مع نظـامه الاحتكارى الشامل الذى عبـأ به كل قوى المجتمع لبناء الجيش وترشيده أداة الحكم وتقوية المنعة السياسية .

وفى ثورة سنـة١٩١٩ بمصر ، يمكن القـول إن فئة اجتماعيـة ما تخلـق الهدف الكبير للثورة ، وهو طرد المحتلين الأجانب ، ولكن يظل هدف الثورة هدف الأمة بوصفها أمة ، ويستحيل رد قوة الشعب المصرى إلى أنها مجرد تآلف فئـات اجتماعية ، ستبقى قوته لأمة أرادت أن تدفع عنها من تعتبره غريبا عنهـا . إن رد الاعتداء ومقاومة الأخطار ، إنما تقوم بهما وحدة الانتماء المهـددة ، وهى تقوم بهما بكـل ما تشتمـل عليه من نـوع روابط انتماء معينة ، وفقا لحجم الخطـر ومداه ومدى شموله للجماعة العامـة أو لبعض من وحداتها الفرعية .

لذلك ، فـإننا نلحظ أن التنظيمات التى قامـت للدفاع عن الـوطن فى عسرة شملت الوطن ، أو فى غزو تحقق ، أو تهديد بغزو ، إنما كانـت تنظيمات عامة قامت لتمثل وحدة الانتماء التى تواجه الخطر ، وتتكافأ مع نـوعه ومداه . وهى لا تمثل بالضرورة طبقة معينة أو شريحة اجتماعية محددة ، إنما تمثل عموم الجماعة التـى يشملها الخطر أو التى تتحشد للقيام بما يحقـق صالحها العـام ، وهى تمثلهـا فى أوجه النشاط المؤدى ، وفى نـوع العمل المطلـوب وحده . ولهذا نفهـم دولـة محمد على ووفـد ثـورة سنة ١٩١٩ دون قيـاس على أسس نظرية نتجت عن تجارب بعيدة عن هذه الخبرة .

قضايا البنية التحتيّة فى السّياسة

نقدر جميعا ما تحتاج إليه بلادنا فى المرحلة الحاضرة من إصلاح للمرافق الاقتصادية ، وإقامة للأبنية التحتية اللازمة للنهوض الاقتصادى والاجتماعى . وما أحوجنا فى هذه الفترة عينها إلى إصلاح الأبنية التحتية على المستوى الفكرى والسياسى . وأقصد بهذه الأبنية أمرين : **أولهما** : إيجاد الصيغ الفكرية بين الناس ، تلك الصيغ التى تمكن كلاً من الجماعات ووحدات الانتماء الفرعية فى بلادنا من أن تجد لنفسها موضعًا رحبًا ومستقرا آمنًا بين الجماعات والوحدات الأخرى . **وثانيهما** : تصميم التكوينات التنظيمية وبناء القنوات المستوعبة لحركة المجتمع السياسية والاجتماعية ، فى عمومها وعلى تباين الوحدات الاجتماعية ذات الاعتبارات فى هذا المجتمع .

وأول ما تهمنا ملاحظته فى هذا الشأن ، هو استخلاص عناصر الظرف التاريخى الحاضر، وما يتضمن من أوضاع تستوجب المواجهة العامة .

فنحن ـ أولاً ـ فى وضع تابع . نحن جميعًا هكذا . كل ما يعنيه الضمير « نحن» بالنسبة لنا جميعًا يجعلنا فى وضع التبعية للقوى الغربية المهيمنة ، وسواء صدق هذا الضمير بوصفنا عربًا أو مسلمين أو إفريقيين أو آسيويين . وتاريخنا فى القرن التاسع عشر، هو تاريخ صدامنا مع هذه القوى . وانتهى هذا القرن بهزيمتنا هزيمة تاريخية . ثم بدأ القرن العشرون ، وصار تاريخنا فيه هو تاريخ صدامنا من أجل التحرر من التبعية . والمرحلة لم تتم بعد فصولاً .

والتبعية بدأت مع أوائل القرن التاسع عشر معارك عسكرية ، تنتهى بهزيمتنا أو تكشف ضعفنا ، وتؤدى فى الحالتين إلى مزيد من التدخل السياسى والاقتصادى والفكرى فى بلادنا . وأعقبت ذلك مرحلة الاحتلال العسكرى التى فرضت الهيمنة الغربية بالقوة المسلحة ، وهى المرحلة التى تقع بين الربع الأخير من القرن الماضى والربع الأول من هذا القرن . فلما ظهرت حركات التحرير من بعد ، استعيض عن السيطرة العسكرية بالهيمنة الاقتصادية والهيمنة الفكرية .

والمهم من ذلك كله ، أن أدوات التبعية التى تستخدم ـ مجتمعة ، أو منفردة ، أو

بمقادير متباينة تتناسب مع ظروف كل مكان وزمان ـ هى : التفوق العسكرى كقوة ضاربة أو رادعة ، والسيطرة الاقتصادية ، والهيمنة الفكرية الحضارية .

ونحن ـ ثانيًا ـ فى وضع تجزئة يفسد أية محاولة تقوم بها بلدانا لتحقيق نهوضها ، أو للمحافظة على استقلالها ، أو لقص رباط التبعية الموثقة به . والتجزئة السياسية جرت على مدى القرنين الأخيرين ، وهى الوجه الآخر لظاهرة التبعية . وقد ألحقت بلادنا بروابط التبعية قطرا قطرا ، سواء فى إطار البلدان العربية أو بلدان الإسلام .

والملاحظ ، أن حركة الإلحاق الاستعمارى قد فرضت التجزئة ، ولكن حركة الاستقلال السياسى والتحرر الوطنى التى قامت فى بلادنا ضد السيطرة الاستعمارية ، هذه الحركة لم تستطع أن تفرض الوحدة بين شعوبنا . إن الاستعمار لم يحكمنا إلا بالتجزئة ، أدرك ذلك وفعله . ونحن لن نتحرر إلا بالوحدة ، أدركنا ذلك ولم نقدر عليه . . . وحكومات التحرر الوطنى التى قامت لم تستطع أن تقطع وثائق التبعية تماما . وعلى مستوى العروبة وحدها ، صرنا اثنتين وعشرين دولة ، أى اثنتين وعشرين قطعة ، ناهيك عن بلاد المسلمين .

وخبراء العسكرية يجزمون فيما أعلم ، بأن الإمكانات الكاملة لأى من أقطارنا لا تمكن من بناء نظام دفاعى كامل لهذا البلد ، وأن الأمن القومى لكل من أقطارنا يمتد خارج حدوده الإقليمية الضيقة . ونحن نعلم أنه لا يقوم مشروع قومى بدون أمن قومى . وخبراء الاقتصاد يستبعدون إمكان حدوث نهضة اقتصادية مستقلة فى الإطار الإقليمى لأى من هذه الأقطار . ونحن نعلم أنه لا استقلال فى السياسة ، بدون استقلال فى الاقتصاد . ومهما تكن وطنية الحاكمين ، فإن المحددات الاقتصادية والعسكرية على إرادتهم السياسية لا تمكنهم من إطلاق المشيئة الوطنية إلى المدى الضرورى .

إن التجزئة سوت بيننا فى التبعية . وكما أن الفقير يرسف فى فقره ، فإن الغنى يرسف فى غناه . وكما أن كثيرا من أقطارنا يعانى من كثرة السكان ، فإن القليل يعانى من هذه القلة . ومن هو فى وضع سكانى متكافئ ومتوازن ، لا نجده فى حال أفضل من ذوى الكثرة والقلة . وهكذا ، فإن كل عنصر من عناصر وجودنا قد وضع بالطريقة التى تجعله عنصر إضعاف وليس عامل قوة .

ونحن ـ ثالثا ـ نشكو من صدع هائل فى حياتنا الفكرية ورؤانا الحضارية . هو صدع لا يشق المجتمع فقط ، ولكنه يكاد أن يشق الفرد الواحد نصفين . وكما أن التجزئة فصلتنا أقطارا ، فإن هذا الصدع فصلنا وجدانيا وجعل الأمة أمتين ، وصار القوم أقوامًا

لا يجمعهم تكوين نفسى ومعنوى مشترك، وقد انشق الضمير « نحن» أشطارا .

يبدو ذلك واضحًا فى مؤسسات التعليم، والقوانين والنظم القضائية والإدارية، وفى التكوين العقدى والفكرى . وبه يقوم بيننا نظامان للمشروعية، وإطاران مرجعيان : واحد ينحدر من التصور الإسلامى ، والآخر ورد من فلسفات الغرب ورؤاه . إن مجتمعنا يشكو من هذا الازدواج فى أطره المرجعية وأصول الشرعية النافذة فيه، وإن قواه تنهد بقدر ما يقوم الصراع بين شقيه هذين .

قد يكون من الممكن أن يجرى تقارب فى الأمور السياسية والاقتصادية ذات الإلحاح على الجماعة كلها . ولكن فى مجال الفكر والرؤى الحضارية، فإن البون شاسع والبأس شديد . وفى هذا الميدان، يقوم وضع حربى حاد بين قوى الجماعة . وفى ظنى، أن هناك حربًا فكرية تقوم بين أهل الفريقين . وفى ظنى، أن هذه الحرب الفكرية صارت هى الحاكمة لكل القضايا الأخرى ، وخاصة فى السنوات الخمس الأخيرة، فتقف قوى الفكر الوافد فى مواجهة قوى الفكر الموروث ، بصرف النظر عن الاختلاف فى المواقف السياسية والاقتصادية بين القوى الداخلة فى تكوين كل فريق .

هنا لا نجد المجتمع يتكون من شرائح اجتماعية أفقية بعضها مع بعض، مثل الطبقات العليا والوسطى والدنيا التى تختلف بعضها عن بعض بنوع الأعمال المؤهلة وأوضاع الاستهلاك . ولا نجده يتكون من دوائر متداخلة ومترابطة . وأما التصنيفات التى تقوم بين جماعات الشعب الواحد، ويكون أساسها الموقع الجغرافى أو الأصل القبلى أو التنوع المهنى، فلا نجد هذا ولا ذلك، ولكننا نجد شقا طوليا يفصل المجتمع الواحد بقطع كأنه ضربة السكين فى جسم الحى .

إن كثيرين لدينا لم يستطيعوا أن يدركوا بعد أن دعاوى الاستقلال لا تقوم فى مجال الأصول الفكرية والحضارية التى تستمد منها الجماعة إدراكها لذاتها المتميزة، كما تستمد منها شرعيتها الضابطة لحركتها ومعايير الاحتكام التى تقيس بها الصواب والخطأ، والصالح والضار، ومعنى الوطنية الحافظ للذات .

لا إخال أننا، مع هذا الانفصام، يمكن أن يكون للألفاظ معنى مصطلح عليه بين الجميع . وقد يتفق الجميع حول وجوب « النهضة» ، وحول « الاستقلال» و«التحرر» ، ولكن ستبقى هناك مساحة واسعة للخلاف حول معنى كل من هذه العبارات، وحول التصورات التى يستدعيها طرح أى من هذه المفاهيم ، ولم نتفق حول أهمية المسائل المطروحة . وهناك من يستهجن صرف دقيقة واحدة فى بحث ما إذا كانت فوائد البنوك حلالاً أو حرامًا، لأن قضية التحليل والتحريم ليست بذات أهمية إذا ما قورنت بقضايا

التنمية . وهـذا المستهجن نفسه ، يصرف الساعـات والأيام فى الجدل حول يـوم الإجازة الأسبوعية الثانى ، وهل يكون الخميـس أو السبت . ومن جهة أخرى ، فهناك من يعلى أمر الاهتمام بتقصير الجلباب و إطلاق اللحى على قضايا العدالة الاجتماعية ، وهكذا .

إننا عندما نختلف فى الأهمية النسبية للأمور التى تنطرح علينا ، فذلك راجع إلى أننا لا نقيس بمقياس واحد ، وخلافنا ليس حول الأمور التى نزنها ، ولكنه حول الميزان الذى نمسك به ، ولا بـد أن ذلك يجد أمثلة أخطر فى تحديـد الخيارات السياسية والاقتصـادية للأمة . ولن يصلح الله ما بقوم ، حتى يصلحوا ما بأنفسهم .

الصِّيغ التقليديّة والصّيغ الحَديثة في التعدّديّة السّياسيّة (حالة مصر)

(١)

أوضح فى البداية أن هذه الورقة ورقة عمل ، وليست بحثا . وهذا هو ما طلبته الندوة منى ، وهـو ما حاولت أن أصنعـه . فهى تتضمن مجموعـة من الملاحظات العامـة التى تراكمت لدى الكاتب من مطالعاته فى التاريخ المصرى حول ما أسمته الندوة « الانتقال من الصيغ التقليدية إلى الصيغ الحديثة للتعـددية السياسية» . والمقصود، فى ظنى ، هو إثارة الفكر والجدل حول هذه الملاحظات .

وعبارة « التعدديـة السياسية» عبارة مشكلة . فـالتعددية السياسية اليـوم تعنى تعدد التنظيمات السيـاسية (الأحـزاب) ، وقـد تعنى تعـدد سلطـات الدولـة والعـديد مـن المؤسسات . والمعنـى الأول أظهر، والعبـارة أكثر اطـرادا عليه فى الاستخـدام . والمعنى الثانى غير دقيق ، وإن استخدم فى البداية من فقهاء القانون الدستورى ، وعدم دقته يرد من أنه لا يوجد « تعدد » فى السلطة ، وإلا كان هذا يعنى انقساما فى الدولة ، إنما الأمر لا يتجاوز تـوزيع السلطـة على عدد من المؤسسـات تتداول بعضها مـع بعض صيـاغة العمل العام ، من إقراره حتى تمام تنفيذه .

على أى حال ، فوجه المشكـل يتأتى من أننا نطرح سؤالا يقارن جـزئيات بجزئيات ، ونحن إذ نفعل ذلك ، قد لا نتنبه إلى المغايرة الحادثة بين النسق الكلى الذى يدور فيه كل من طـرفى المقارنة . فنظام « تعـدد الأحزاب» ، هو نظام جـزئى مرتبط بالتكـوين الكلى الذى تقوم به الدولة فى النظام الغربى الحديـث . وكذلك الحال بالنسبة لتصور التوزيع الثلاثـى للأجهزة الكبرى التى تتـداول العمل العام فى الـدولة ، إقرارا وتنفيذا ورقـابة . ونحن ، إن اخترنا جزءا معينا وبحثنا عن مثيله فى نظام آخر، فقد لا نجده . وليس يعنى

(*) ورقة قدمت فى « ندوة التعددية السياسية فى الوطن» ، المنعقدة فى عمان بالأردن ، فى ٢٦ ـ ١٩٨٩/٢٨ .

ذلك أن وظيفة هذا الجزء مفتقدة فى النظام الآخر، لأن الأمر مردود إلى النسق الكلى لكل نظام، وطريقة توزيعه لوظائفه على أجهزته المختلفة . وبالمثل، فقد نجد مثيلا لهذا الجزء فى النظام الآخر، وليس يعنى ذلك بالضرورة أنه يؤدى الوظيفة ذاتها .

أقصد بهذا أن أشير إلى أن المقارنة لا تقوم بين نظام جزئى ونظام جزئى آخر، أى بين عضو وعضو من الجسم الكلى، لاختلاف العمل المؤدى وفقا لاختلاف العلاقات المتبادلة بين الأعضاء، ووفقا لطريقة تركيب الأجهزة بعضها ببعض، وفقا للخريطة الكلية للبناء الشامل للنظام العقدى الاجتماعى السياسى . وهذا الأسلوب، قد يساعد على أن يقيلنا من عثرة أخرى، وهى تتعلق بالمفارقة بين الأوضاع النظرية المفترضة وبين الأوضاع الواقعية المتحققة، وهى مفارقة تختلف فيها الأحكام . ولا أدعى أننى بذكر هذه التحفظات قد برئت من احتمال السقوط فى هذه المشكلات، إنما قصدت أن أثيرها كملاحظة عامة منهجية، وأن أحاول مراعاة هذه الأمور فى إطار ما تسمح به هذه الملاحظات العامة .

ولإيضاح ما أقصد الإشارة إليه، أضرب مثلين . أحدهما من الفقه الإسلامى، والثانى من النظام الوضعى كما عرفته مصر. أما المثل الأول، فيتعلق بطريقة توزيع السلطة فى التصور الفقهى الإسلامى . ونحن عندما نقارن النظام الإسلامى بالنظام الوضعى فى هذه المسألة، نبحث فى مؤسسات الدولة حسب التصور الفقهى الإسلامى عن مؤسسة تقوم بالتشريع، بمثل ما تقوم مؤسسة التشريع فى النظم الغربية الحديثة . فإذا لم نجد، انتهينا إلى تقرير شمولية النظام الإسلامى وسيطرة الحاكم (إماما كان أو خليفة أو سلطانا) على شئون الحكم كلها، تشريعا وتنفيذا وقضاء . ومن هنا، شاع بيننا أن النظام الإسلامى لم يعرف توزيع السلطات .

هذا النظر ينتهى إلى هذه النتيجة، لأنه نظر إلى نظام جزئى (هو مؤسسة التشريع فى النظام الغربى)، وفتش عن مثيل له فى النظام الإسلامى فلم يوجد . وهو لم ينظر إلى آلة الدولة فى مجملها، وإلى مجموع الوظائف المتعددة التى تقوم بها، وخريطة العلاقات بين أجهزتها بعضها وبعض . ولو فعل هذا، ونظر إلى مجمل عمل « آلة الدولة والمجتمع » فى عمومها، لوجد أن سلطات الإمام حسب التصور الفقهى هى فى صحيحها سلطات تنفيذ، ولوجد أن كتب « الأحكام السلطانية» والفقه ، على كثرة ما تعرضت لتفاصيل الولايات والإمارات حتى تكلمت عن « إمارة الحج»، لم تتعرض ولو من بعيد لتلك الوظائف التى تمارسها ما يسميه الفقه الغربى الحديث « بالسلطة التشريعية» .

لذلك، يثور التساؤل فى إطار خريطة توزيع السلطات فى التصور الفقهى الإسلامى

: من ذا الذى يشرع لهذه الدولة ، ويضع لها القوانين؟! وإذا دققنا النظر فى هذا الأمر، نجد أن ما يسمى تشريعا فى النظام الغربى الحديث ، ينقسم فى التصور الفقهى الإسلامى إلى نوعين من التشريع : النوع الأول ، هو ما يمكن أن نسميه بتشريعات «الدرجة الأولى» ، وهى الأحكام المنزلة الثابتة بالقرآن الكريم والسنة الشريفة . والنوع الثانى ، أو تشريعات «الدرجة الثانية» ، هو اجتهادات الفقهاء فى تفسيرهم الأحكام الشرعية واجتهاداتهم لبيان الحكم الشرعى فيما لم يرد فيه نص قرآن ولا سنة . وهذه الاجتهادات ، ليست مجرد إفتاء فى حالات فردية ، وليست قضاء فى منازعات فردية ، ولكنها تتعلق ببيان حكم عام أو حالة عامة ، مما اعتدنا على أن يتناوله التشريع بالمصطلح الحديث له .

وكلا النوعين من التشريع خارج عن وظيفة الإمامة على الولايات والإمارات . وهما : إما أحكام منزلة بالقرآن والسنة يخضع لها الحاكم ، وتقيم من حكمه حكما مشروطا ومسودا بها نتعارف اليوم على تسميته بمبدأ سيادة القانون ، أى خضوع الحاكم للقانون . وإما أحكام (من الدرجة الثانية) ترد مما يتكشف من حكم الشرع بطريق الاجتهاد ممن يعترف لهم بالعلم والفقه ، ومن ثم فهو نوع من أنواع الممارسة العلمية التى تجرى بغير تدبير من الحاكم ، أو هكذا يكون الافتراض بشأنها ، كما نفترض فى المجالس النيابية أنها تنبنى بالاتصال المباشر بالرأى العام بعيدا عن تدبير الحكام .

على أى حال ، فقد قصدت بضرب هذا المثل أن أوضح أنه لا حجية فى مقارنة نظام جزئى بنظام جزئى مماثل له ، إنما ترد الحجية من معرفة الأداء الجزئى فى النسق العام الذى يدور فيه . وإن مصدر الخلاف فى تصور استقلالية الوظيفة التشريعية عن الوظيفة التنفيذية ، يتعلق بالفارق بين نظام وضعى يقوم على أساس توازن بين سلطات ، وبين نظام يقوم على شريعة وشرعية منزلة من السماء فيقوم فيه جهاز التشريع على نسق مخالف .

والمثل الثانى الذى أريد أن أشير إليه هنا ، ويتعلق بالنظام الوضعى ، يرد من تجربة نظام المجلسين فى البرلمان المصرى وفقا لدستور سنة١٩٢٣ الذى استمر حتى سنة ١٩٥٣ . لقد بنى النظام البرلمانى على أساس مجلسين : مجلس نواب ينتخب كل أعضائه ، وهو من يسقط الحكومة ويسائلها . ومجلس شيوخ ينتخب ثلاثة أخماسه ، ويعين خمساه وهو يساهم فى إصدار القوانين ، ولكنه لا يسائل الحكومة ولا يسقطها ، ويجرى انتخاب شطره المنتخب من فئات محددة تنتمى للشرائح العليا فى المجتمع .

وكان المقدر أن مجلس النواب هو المجلس الأكثر جذرية « وثورية» ، وأن الصراعات

السياسيــة فيه ستكون أكثـر احتداما ، وأنه دائما سيكـون « سيدًا » على الحكومــة لأن له مساءلتهــا وهو قــادر على إسقاطها . وقيــل وقتها إن مجلــس الشيوخ سيكـون « ملطفا » لمجلس النواب ، ومهدئا من شدته .

ولكن العكــس هو ما أسفـر عنه الإعمال الواقعى لــلأجهزة المختلفة . ولم تعمــل آلة النظام وفقا للتصميم النظرى الذى قدر لها . وآل النظام فى التطبيق إلى أن مجلس النواب لم يسقط الــوزارة قط ، بــل على العكس ، كانــت الوزارة هــى التى تحلــه وتسقطه وتجرى انتخابــات جديدة ذات نتائج تتجــانس مع اتجاه الــوزارة . لذلك ، كان مجلــس النواب هــادئا فى الغالــب الأعــم من السنين ، وكــان غير مكفــول له البقــاء المدة الــدستوريــة المنصوص عليها ، وهى خمس سنوات . وعلى العكس أيضا ، كان مجلس الشيوخ ، وهو مجلس غير قابل للحل لأنه ليس من سلطته إسقاط الوزارات . كان مجلسا تعايشت فيه المعارضة وانكفل وجــودها به على الدوام . وكان هو المجلس الــذى انبعثت منه تيارات المعارضة السياسيــة على مدى سنى دستور سنة١٩٢٣ . بل هو المجلــس الذى قدم فيه أول مشروع للإصلاح الزراعى ، برغم أنه مجلس يمثل الأعيان ووجوه المجتمع .

أقصد من إيــراد هذين المثلين أن يكون لنــا القدرة ، ونحن نتحدث عــن « التعدديــة السياسيــة » ، على أن ننظر دائما فى « الأداء الفعلى » لأى جهاز أو عضو ، وذلــك فى إطار الحركة العامة لآلة الحكم والمجتمع ، وفى إطار العلاقات الملموسة بين القوى الاجتماعية المختلفة .

* * *

(٢)

عندما نتكلــم عن الانتقال من الصيغ التقليــدية إلى الصيغ الحديثة ، ســواء بالنسبة للتعددية السياسيــة أو لغيرها ، فإنه يتعين علينا أن ننظر إلى هذا الأمــر فى إطار حركات «الإصلاح» التى جرت ، أو حركات التغيير بعامة ، سواء أسمى إصلاحا أم لا .

وإن تاريخنــا المعاصر يبــدأ بحركتين لــلإصلاح ، كــانتا متضــاربتين ، ولم يكتب لهما كليهما النجاح ، وكان لهما أثر عميق فيما عرفنا من بعد من نظم .

أولى هاتين الحركتين ، كانت حــركة التجديد الفكرى والفقهى التــى استفتحت بابن عبد الوهاب فى نجد فى القرن الثامن عشر ، ثــم نجد الشوكانى فى اليمن ، والألوسى فى العراق ، والسنوسى فى ليبيا ، ومحمد أحمد فى السودان . كانت هذه الدعوات التجديدية تمثل ظاهرة عامة من منتصف القرن الثامن عشر إلى ما بعد منتصف القرن التاسع عشر .

وبرغم ما بين كل من هذه الحركات وغيرها من خلافات، فقد اتفقت كلها فى كونها حركات تجديد تدعو لنبذ التقليد وفتح باب الاجتهاد.

ونحن إذا نظرنا إلى مناطق قيام هذه الحركات، وجدناها تظهر فى الهند والعراق شرقا، وفى نجد والحجاز واليمن والسودان جنوبا، وفى المغرب والجزائر وليبيا غربا. فهى حركة عامة، ولكنها تتفادى منطقة القلب من الأمة الإسلامية، بحسبان أن منطقة القلب من هذه الأمة كانت تتمركز فى مجال الهيمنة المركزية للدولة العثمانية فى ذلك الوقت، وهى المنطقة الممتدة على المحور من تركيا إلى الشام إلى مصر.

وثانية هاتين الحركتين، كانت حركة الإصلاح المؤسسى التى قامت مع نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، على امتداد محور السلطة المركزية للدولة العثمانية بين إستامبول والقاهرة. وهى حركة استفتحت بسعى السلطان سليم الثالث لإعادة بناء الجيش العثمانى على الطراز الحديث، بغية التمكن من مواجهة الأخطار الفعلية المقلقة، سواء من روسيا القيصرية، أو من الإنجليز بأسطولهم فى البحر المتوسط، أو من سائر الدول الأوروبية الكبرى. وبعد سليم، أتت حركتا محمود الثانى فى إستامبول ومحمد على فى القاهرة. جرى كل ذلك بمناسبة وقائع الغزو الأوروبى لأرض المسلمين بخاصة وللشرق كله بعامة.

ولا وجه للإطالة فى تفصيل هذه النقطة، مما هو مشهور ومعروف فى وقائع القرنين الماضيين، إنما ما أود الإشارة إليه، أن الإصلاح هنا بدأ بإصلاح الجيش، وبدأ أول ما بدأ إصلاحا فى استخدام آلات القتال وإدخال الأدوات الحديثة، واستدعى ذلك إدخال وسائل التنظيم الحديث الملائم، كما استدعى الاستفادة من خبرة الخصم، وإدخال أنماط جديدة من التعليم تتعلق بعلوم الصنائع وفنونها، وهذا يقتضى تمويلا يستلزم إصلاحا اقتصاديا. وكل ذلك مهام يقوم على تحقيقها رجال دولة ومديرو أعمال ومنفذو سياسات، وهم بحكم نوع أعمالهم وخبراتهم ذوو حس عملى مباشر لا يراعون فيه كثيرا الجوانب النظرية والفكرية.

جماع هذه الأوضاع ألجأ الدول إلى توسل الإصلاح بإنشاء ما يمكن تسميته «المؤسسات البديلة». فلم يهتموا بأن يتبنوا حركة تجديد شامل للجماعة، ولا بأن يظهر الجديد انبثاقا من القديم، إنما أبقوا القديم على حاله، وأنشئوا بجواره مؤسسات حديثة برجال آخرين وفكر آخر. جرى هذا فى الجيش، وفى التعليم، ثم فى مؤسسات الدولة.

أشير إلى هذه الظاهرة لأهميتها فى موضوعنا، لأنها تكشف عن وجه « تعدد» فى المؤسسات يشكل نوعا من أنواع التعددية السياسية، أو أنها أوجدت تعددا فى هيئات

اجتماعية أدت إلى آثار هامة فى التطور السياسى، وأدت أيضا إلى نمط من التعددية فى مؤسسات الحكم من بعدُ.

ونحن نلحظ أن الازدواج الذى حدث على النحو السابق، مردود فى أهم أسبابه إلى تلك السرعة السريعة التى وجب بها ملاقاة الأخطار الخارجية الحالّة والوشيكة. وفى الوقت ذاته، أخذ النفوذ الأوروبى يتسرب إلينا فى الكثير من مجالات النشاط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وهذا النفوذ وجد فى ظاهرة الازدواج ظرفا مواتيا ورءوس جسور للنظم والمؤسسات الوافدة. وسرعان ما احتلت هذه المؤسسات الحديثة تلك المجالات، وصرفتها عن هدفها الأول الخادم لحركة مقاومة المخاطر الأجنبية، ووجهتها وجهة التابعية والتثبيت للنفوذ الغربى. ويظهر ذلك جليا، إذا قارنا بين مدارس محمد على الحديثة التى كانت تتجه إلى تغذية الجيش المحارب، وبين مدارس الخديو توفيق التى اتجهت إلى نقل الآداب الغربية ونظم الغرب وفلسفاته.

ونحن نلاحظ أيضا أن حركة الإصلاح المؤسسى على أيدى محمود الثانى ومحمد على، لم تفتقد فقط دعم حركة الإصلاح الفكرى، ولكنها أيضا خاصمت حركة الإصلاح الفكرى وتقاتلت معها وعملت على تصفيتها. ووقائع حرب محمد على ضد الوهابيين ــ بإيعاز من السلطان العثمانى ـ معروفة ومذكورة. لذلك، كان من نتائج هذه الفترة نوع من الانفصام بين حركتى الإصلاح المؤسسى والفكرى، ونوع من الازدواج بين الأبنية التقليدية نظما وفكرا وبين الأبنية الحديثة نظما وفكرا؛ فصار القديم أبتر مقطوعا لم يفض إلى جديد من نوعه ومن مادته ومائه، وصار الجديد أجنبيا لقيطا وفد من نسق عقدى آخر، ومن أوضاع اجتماعية وتاريخية مختلفة.

* * *

(٣)

لذلك، فنحن لا نجانب الحقيقة عندما نقول إن نمو مجتمعاتنا عبر هذين القرنين الأخيرين كان نموا معوقا. وأنا لم أعد على بينة من صواب استخدامنا للفظ «النمو» أو «التطور» على كل الوجوه المختلفة لمسيرتنا عبر هذين القرنين. إن النمو يعنى حركة لما هو أكمل، والتطور يعنى حركة لما هو أصلح وأنفع، وهذا يصدق فى بعض وجوه مسيرتنا دون البعض، بمعنى أنه ليس من الصواب ــ فى ظنى ــ أن نفترض الأصلح والأنفع والأكمل فى كل ما آلت إليه أمورنا فى الجوانب المختلفة لمسيرتنا. ولنكن أكثر حيادا وأكثر علمية فى استخدام الألفاظ، فنعترف بأن هناك «حركة» و«تغيرا»، ثم ننظر فى وجوه النفع والصلاح فى كل من ألوان الحركة والتغير فى كل جوانب الحياة، ونقيس

كل إصلاح ومداه بمعيار يستخرج من تقديرنا لصالح الجماعة، وهو فى ظنى بمدى الاستجابة للتحديات التاريخية المطروحة على المجتمع فى كل مرحلة من مراحل تاريخنا. ونستطيع أن نقول إنه التحدى الرئيس الذى واجهته الأطماع الخارجية (أو المخاطر الخارجية)، وكيفية النهوض بها للاقتراب من المثل التى تقوم بها الجماعة وتتماسك.

بهذا المعيار، يمكن أن ننظر فى الصيغ التقليدية والصيغ الحديثة « للتعددية السياسية». فالصواب والنفع لم يكونا قرينين ولازمين لأى من هذين النوعين، إنما كانت العبرة دائما بالتوظف فى وجوه صلاح الجماعة، وبمدى كفاءة الصيغة المتخذة فى هذا التوظف. وليس صحيحا ـ فى ظنى ـ أن الواحدية السياسية كانت قرينة النظام التقليدى، ولا أن التعددية استحدثت لديهم من التغيرات التى لحقت بهم فى القرنين الأخيرين.

فى هذا المجال، نشير إلى مقتطفين: أولهما، ذكره الأستاذ المؤرخ د. أحمد عزت عبدالكريم فى كتاب: « دراسات تاريخية فى النهضة العربية الحديثة». قال: إن التنظيم الحكومى الديوانى الذى شيده محمد على، والنظام الإدارى الدقيق الذى أقيم، كسب منهما المصريون كثيرا، ولكنهم فقدوا مقابل ذلك شيئا ثمينا، هو تكتلهم فى طوائف وهيئات لها كيانها، « هو هذا القدر من الحرية والحكم الذاتى الذى كانوا يتمتعون به فى تدبير أمورهم وتنسيق علاقتهم بالحاكم». وذكر أنه بفضل هذه الحرية والتكتل، صمد المصريون لألوان من العسف والإرهاق كانوا يعانون منها قديما. ثم قال: إنه لو قامت النظم الجديدة على رعاية التكتلات الطائفية، وذلك القدر من الحرية والحكم الذاتى الذى كانت الطوائف تتمتع به، ولو أفسح التنظيم الجديد لهذه الطوائف والهيئات، «لكان من ذلك أساس طيب تبنى عليه الدولة نظام الحكم الذاتى والحياة النيابية والشورية، بحيث لا يكون مستمدا من الغرب ونظمه، وإنما يجيء نابعا من كيان الشعب وتطوره التاريخى، على نحو ما عرفته النظم الأوروبية فى تطورها».

وللأستاذ هولت P.M.HOLT، ملاحظة مشابهة ذكرها فى كتابه «مصر والهلال الخصيب ١٥١٦-١٩٢٢»، وقال: إن بعض الساسة العثمانيين كانوا يرومون الإصلاح بصدق، وإنهم بذلوا قصاراهم ليحققوا ما رغبوا فيه من ضروب الإصلاح، ولكن الروح التى أشربتها التطورات الجديدة غلبت عليها الصبغة الاستبدادية والمركزية. ثم أشار إلى ما يعرف فى التاريخ العثمانى باسم « التنظيمات»، وهى المرحلة التى تعارف كل المؤرخين على اعتبارها مرحلة الإصلاحات، والأخذ بأساليب الحضارة الأوروبية فى النظم والقوانين وبناء المؤسسات، وذلك من سنة ١٨٢٦ حتى سنة ١٨٧٦. أشار هولت إلى هذه المرحلة، قائلا: إن هذه التغيرات جعلت السلطان أكثر انطلاقا فى

سلطته مما كـان عليه سلاطين آل عثمان فى ذروة نظام الإمبراطوريـة العثمانية التقليدى . وشرح ذلك بقوله : إن إبادة الإنكشارية يرمز إلى الإطاحة بمراكز القوى التى كانت تحد من الاستبداد ، كما أن إضعاف طائفة « العلماء » ترتـب عليه إلغاء القيود والضوابط التى كانت مفـروضة على سلطان الحاكم مـن الشريعة الإسلامية . وفى هـذه الظروف ، فإن الوسـائل العسكريـة والإدارية الأوروبيـة قد أمدت الحاكـم بأسلحـة جديـدة يعزز بها سلطانه .

ويمكننا أن نتذكر أن بعضا من هذه النظم المستحـدثة ، التى أشار إليها كل من د . عزت وهولـت ، إنما كان القصد منها إصلاح أحـوال المجتمع والحكم من نـاحية تقييد السلطة المطلقة ؛ فكانت النتيجة ـ كما يستخلصهـا الاثنان ـ أن السلطة قد انطلقت من عقالها . وهذا يكشف أمـامنا كيف يمكن أن يؤدى استيراد نمط تنظيمـى أو فكرى من بيئـة مخالفة إلى عكـس النتائج المرجـوة منه ، وإلى عكـس مـا كان مقصـودا أصلا مـن الاستيراد .

وأرجو أن يكـون واضحا من سيـاق ما أشير إليه ، أن مـا جرى فى بدايـات وأواسط القـرن التاسـع عشر كان ـــ باسـم « الإصـلاح الآخذ مـن الغرب » ـــ يفضى إلى إنهيـار «التعددية» بالمعنى التقليدى فى المجتمع ، وأن الإصلاح بهذا المعنى أفاد انطلاق سلطة الحاكـم التقليدى مـن عقالها ، سـواء كان العقـال اجتماعيا كـالطوائف والهيئـات ، أو تشريعيا كأحكام الشريعة الإسلامية .

إن الهيكـل الاجتماعـى التقليـدى كـان يعـرف عديـدًا مـن المؤسسـات المتجـانسـة والمتماسكة ، فى ظـل أنساق فكـرية عقديـة وتنظيم قـانونى يـربط بين العقـائد السائدة والأبنية التنظيميـة ونظم تبـادل الحقوق والواجبـات والقيم الحاكمـة للسلوك . وكـانت الوحدات الاجتماعية القائمة ذات وظائف متبـادلة ، وذات علاقات يمكن أن تقوم على توازن ليحد كل منها من طغيان الأخرى . من هذه الوحدات الاجتماعية : الأسرة الممتدة أو العشيرة والقبيلـة حيثما وجدت ، والقـريـة والحارة وأهـل الحى ، والنقابـات الحرفيـة والطوائف المهنية ، وهيئة العلماء بما تشمل من قضاة ومفتين ، والجامع كوحدة للتدريس والدعوة ، والطرق الصوفية ، وأرباب الوظائف فى الدواوين ورجال الجيش ، وغير ذلك مـن وحدات متـدرجـة بين العموم والخصـوص أو الصعود والهبـوط . وهـى كالـدوائر المتـداخلة ، لأنها وحـدات تتشكـل وفقا لتصنيفـات تجرى بمعـايير شتى ، وتقـوم على أساس وحدات قرابية وجغرافية ومهنية ودينية ومذهبية .

والحاصل أن النظـم الوافـدة ، ومنها التنظيمات المؤسسيـة والقانـونية ، سـاهمت فى

تفكيك هذه الأواصر، ونثرت الناس أفرادا، وضربت ما يمكن أن نسميه « بالجامعية»، وعملت على إذابة شعور كل من هذه الجماعات بذاتها وشعور الفرد بارتباطه بها وانتمائه لها. وجرى ذلك تحت عدد من الشعارات، منها « الحداثة»، و«الترشيد»، و«الديمقراطية». وكل هذه الشعارات ذات مدلولات صحيحة من حيث إنها تشكل غايات يحسن للمجتمع أن يتغياها، ولكنها بترت من سياقها ووضعت فى سياق آخر لم تتمثل مكوناته التنظيمية، ولم تتفاعل معها تفاعلا يقيمها على أساس واقعى فى هذه البيئة الجديدة.

هذه التعددية التى نراها فى المؤسسات والتكوينات الاجتماعية التقليدية، كان من شأنها لو أصلحت أن تقوم بوظائف شتى كهيئات وكيانات جامعية متسلسلة ومتدرجة، تحوطها أنساق من القيم الأخلاقية والقواعد القانونية والأعراف، وتتوازن بعضها مع بعض. وكان من شأن صلاحها أن تحد من إطلاق السلطة المركزية وتوازنها، كما كان من شأن فاعليتها أن تشارك هذه السلطة المركزية فى العبء الضخم الذى تحمله وتنوء به.

ويمكن أن نقارن هنا قدرة المصريين على التحرك للمقاومة فى أيام الحملة الفرنسية (١٧٩٨ ـ ١٨٠٢)، وفى عام ١٨٠٥ عندما ساهموا فى تولية محمد على السلطة، وفى عام ١٨٠٧ عندما خرجوا يقاومون الغزو البريطانى فى معركة رشيد، نقارن ذلك بذلك الوهن الذى تحركوا به يقاومون الاحتلال الإنجليزى فى عام ١٨٨٢، إذ استسلم المجتمع برمته مع هزيمة الجيش فى معركة التل الكبير، برغم أن المجتمع فى هذا التاريخ الأخير عرف جيشا مصريا (أيا كان وضعه، فقد كان أكثر تطورا مما كان جيش المماليك)، وعرف مجلسا نيابيا ذا سلطات رقابية على الحاكم، وعرف صحافة متعددة منتشرة فى القاهرة والإسكندرية، وعرف « الحزب الوطنى القديم».

* * *

(٤)

تنقلنا هذه النقطة إلى نقطة أخرى، تتعلق بمدى الصالح الأجنبى فى موضوع «التعددية السياسية»، أو « الواحدية السياسية». ذلك، أن ضياع التعددية التقليدية كان يتم لصالح ما يمكن أن نسميه « الواحدية التقليدية»؛ فهى قد خسرت لحساب سلطة الحاكم الفرد، سواء كان ذلك الحاكم هو السلطان محمود الثانى، أو السلطان عبدالعزيز فى إستامبول، أو كان هو محمد على أو الخديو إسماعيل فى مصر.

ولذلك، فإننا مع الربع الأخير للقرن التاسع عشر، بدأنا نشاهد نوعا من التعدد

يفيد «الصالح الأجنبى» . ويمكن أن نذكر فى هذا الشأن تجربة إنشاء أول مجلس للوزراء فى مصر. وفى ظنى أنه يمثل نوعا من أنواع التعددية السياسية ، إذ يفيد إنشاء هيئة تتكون من عدد من الأشخاص تملك إصدار قرارات الحكم وتشارك الخديو فى سلطانه ، ومن ثم فهى بصورتها النظرية تفيد إنشاء هيئة مقيدة لسلطة الحاكم ، إن وجد بجوارها مجلس نيابى ولو كان مجلسا استشاريا .

وإنشاء مجلس الوزراء تم فى سنة ١٨٧٨ ، ولكن قصة ظهوره تعود إلى خمسة عشر عاما سبقت ، عندما تولى الخديو إسماعيل الولاية فى سنة ١٨٦٣ ، وأرخى له الماليون الأوروبيون حبال الإقراض ، ثم شدوا بها وثاقه ، وآل الأمر إلى ما اشتهر باسم الأزمة المالية ، وعجز الحكومة عن أداء ديونها . ثم كان إنشاء صندوق الدين فى سنة ١٨٧٦ بدءا للوصاية الأجنبية على مالية مصر، إذ أدارته هيئة رسمية أوروبية تتولى تسلم الإيرادات العامة المخصصة للديون ، ومنها إيرادات عدد من المحافظات والجمارك . ثم تشكل مجلس أعلى للمالية من عشرة أعضاء ، نصفهم أجانب لمراقبة دخل الحكومة وصرفها . ثم شكلت الرقابة الثنائية الإنجليزية الفرنسية ، لمراقبة الإيراد والمنصرف . ثم شكلت لجان مختلطة لإدارة بعض المرافق . ثم أتت الخطوة الحاسمة بإنشاء أول مجلس وزراء فى مصر فى ٢٨ من أغسطس سنة ١٨٧٨ وفيه فرنسى وزيرا للأشغال وإنجليزى وزيرا للمالية . فكان هذا التكثير من الهيئات الإدارية ، ثم إنشاء مجلس للوزراء منبئين بتعدد هيئات الحكم فى سياق يفيد « الصالح الأجنبى» فى الأساس .

على أنه يتعين ملاحظة أنه وجدت فى ذلك الوقت نفسه حركة مطالبة بإنشاء مجلس نيابى تسأل أمامه الحكومة ، وهى حركة مصرية وطنية تستهدف من إنشاء المجلس النيابى مراقبة مالية الحكومة « للصالح المصرى الوطنى» ، وتقاوم السعى الأجنبى للنفوذ إلى السلطة المصرية . وجرت حركات المقاومة للنفوذ الحاكم الفرد فى مجلس شورى النواب ، ثم أعد ما سمى باللائحة الوطنية التى تطالب بتكوين دستورى . وشكل الحزب الوطنى ، وجرت وقفة عابدين فى ٩ من سبتمبر سنة ١٨٨١ التى طالب فيها زعيم الثورة العرابية بزيادة حجم الجيش ، وتشكيل وزارة وطنية ، وإنشاء مجلس نيابى .

لذلك ، فنحن نجد طريقين للتعددية السياسية فى نهايات القرن التاسع عشر: طريق نفى « الواحدية التقليدية» للصالح الأجنبى ، وطريق تشكيل مؤسسات سياسية حديثة تقيد سلطة الحاكم الفرد للصالح الوطنى . وصار التوظيف السياسى والاجتماعى هو ما عليه المعول فى بيان أثر كل من هذين الأسلوبين . ولما استقر الاحتلال البريطانى لمصر بعد عام ١٨٨٢ ، كان وجود المحتلين وجودا فعليا لا شرعيا . وكانت هيمنتهم على السلطة أساسها الوجود العسكرى الفعلى . ولم تكن الظروف الداخلية والدولية

تمكنهـم من تحويـل هذا الـوجود إلى وجـود شرعـى بإعـلان ضم مصر « للممتلكـات البريطانية» ، لذلك بقيت صيغة التعدديـة متبعة فى أساسها العام لإيجاد المنافذ للسلطة الفعلية البريطانية للنفـوذ إلى مراكز إصدار القرار فى الأجهزة المصريـة ، وإن كانت هذه التعددية محدودة فى إطار ما تتوظف فيه من خدمة وجود سياسى أجنبى ليست له مكنة الاتصاف بـالشرعية فى حكـم البلاد . وأوجـد هذا الوضـع تعددا ، أو بـالأصح ثنـائية سياسيـة بين ما عرف باسـم السلطة الشرعية والسلطة الفعليـة ، وهى ثنائية أمكـن من خلالها للنشاط المصرى الشعبى أن يجد متنفسا له فى الظهور والعمل .

ليس القصـد تتبع حركـة التاريخ المصرى فى ذلك ، ولكنهـا إشارات عاجلـة لبيان التوجهـات العامـة فى هذه المسـألة ، موضـوع الورقـة ، وهى « التعـددية السيـاسية» . والحادث ، أنه قامت ثورة سنة ١٩١٩ ، وأسفـرت عن وثيقتين أساسيتين متصلتى الأثر والإعمال ، وهما : تصريح ٢٨ من فبرايـر سنة ١٩٢٢ ، الذى اعترفت فيه بـريطانيا لمصر بالاستقـلال السياسـى ، مع تحفظات تـرد على الاستقلال ويتضمنهـا الاعتراف ، وهى تتعلق بتأمين المصالح والمواصلات الإمبراطورية ومصـالح الأجانب والسودان . والوثيقة الثانيـة هى دستور عـام ١٩٢٣ ، الذى أقام نظامـا برلمانيا حـديثا يقيد سلطـات الملك وينشأ به بـرلمان من مجلسين ، أحدهما بالانتخـاب كله ، وهو مجلس النـواب ، وثانيهما مختلط ثلاثة أخماسه بالانتخاب وخمساه بالتعيين . والوزرارة تتشكل وفقا لمساندة الأغلبية لها بمجلس النواب ، وهى مسئولة أمام المجلس ، وتسقط بسحبه الثقة عنها .

والمهم من ذلك كلـه ، أن تصريح ٢٨ من فبراير أدى إلى نتيجة بالغـة الأهمية ، وهى أن الصراع الوطنـى قد صار ــ فى أهم جوانبه ــ صراعا داخليا بين الأحـزاب المختلفة ، وأهمها فى ذلـك الوقت حـزب الوفد وحـزب الأحرار الدستـوريين وما أنشأه الملـك من أحزاب على مدى السنين التالية . وخلال الفترة التاليـة لتصريح ٢٨ من فبراير ، كانت المسألـة الديمقراطيـة لصيقة بالمسـألة الوطنية ، وكـانت مسألـة مَن مِن هـذه الأحزاب والقوى يمسـك بالسلطـة ويتوقف عليهـا طريقة إعمال تصريـح ٢٨ من فبرايـر؟ وهل يرجـح فى التطبيق ما حـواه التصريح من إعـلان للاستقلال؟ أم يـرجح ما تضمنـه من تحفظات على هـذا الاستقلال؟ وهذا هـو المعنى الـذى أشرت به إلى « التعدديـة كنظام سياسى» فى تلك الفترة الممتدة حتى سنة١٩٥٢ .

على أن الملاحظ فى هـذه الفترة ، أن صيغة التعددية كـانت قائمـة فى أعلى السلطة ، وفى النطـاق المركـزى لها المتمثـل فى الأحـزاب والسلطـات الـدستـوريـة الثـلاث . أمـا المستويات التحتية التى تلى قمة السلطة ، فقد كانت مركزية الدولة وواحديتها كمؤسسة مركزية واحـدة ، كانت هذه الواحديـة المركزية تزداد هيمنة وانفرادا ، وكـانت الوحدات

الاجتماعية التقليدية تزداد ضعفا والتحاقا بالدولة وتبعية لها. نلحظ ذلك فى القرية وفى الأسر الممتدة وفى مؤسسة الأزهر والطرق الصوفية. كما كانت الهجرة للمدن مما أضعف كثيراً من تلك المؤسسات التقليدية. وإذا كانت مؤسسات حديثة ظهرت فى الوقت نفسه، كالنقابات المهنية والعمالية، فيمكن القول بأنه فيما عدا مؤسسات المهنيين (كنقابة المحامين مثلا) كانت سائر المؤسسات الأخرى متعثرة فى ظهورها ومعوقة فى نموها، (ومن ذلك نقابات العمال والجمعيات التعاونية ومؤسسات الحكم والإدارة المحلية).

وأرجو ملاحظة أنه مع هذا الضمور للمؤسسات الاجتماعية فى مواجهة سلطة الدولة المركزية، فقد كان السند الأساسى لقيام التعددية السياسية فى مستويات القمة من المجتمع والدولة (الأحزاب والسلطات) هو تعدد القوى السياسية الحاكمة والمتنازعة لسلطة الدولة، وهى الملك والإنجليز والقوى السياسية المعبرة عن رغبة الشعب فى إجلاء الإنجليز (الحركة الوطنية). إنما لم يكن التعدد ـــ فيما يبدو لى ـ يجد أساسا له من قواعد المجتمع ومؤسساته.

وهذه الملاحظة تفضى بنا إلى إدراك ما حدث من بعد. فإنه لما قامت ثورة ٢٣ من يولية، تبنت وجهة سياسية تتعلق بالعمل على إجلاء الإنجليز، وبإنهاء التعددية السياسية فى قمة السلطة المركزية، سواء كانت هذه التعددية تظهر فى تعدد الأحزاب أو فى وجود مؤسسات متميزة للتنفيذ والتشريع ـ فألغت الأحزاب، ودمجت سلطات الدولة على تفصيل لا يتسع المجال لبيانه. وفى الوقت نفسه، أمكنها إجلاء المحتل الأجنبى وتخليص الإرادة المصرية من الهيمنة الأجنبية عليها فى التقرير واتخاذ السياسات.

وبإجلاء المحتل الأجنبى، وإلغاء النظام الملكى، لم يعد ثمة شريك أو منازع للقوى السياسية المسيطرة على الدولة، فانفردت قوة الثورة الوطنية بالحكم، وانتهى المشروع الوطنى للتعددية الحزبية، حسبما ظهرت ووظفت منذ تصريح ٢٨ من فبراير سنة ١٩٢٢. وكان هذا الانفراد المؤسسى مع انتهاء المسوغ السياسى، مما مكّن لبناء نظام ثورة ٢٣ من يولية على الصورة الواحدية الانفرادية التى قامت ولاصقت نظامها حتى النهاية. ولم تكن ثمة مؤسسات اجتماعية قوية ومكينة تستطيع فى ذلك أن تحد من هذه السيطرة المركزية الواحدية المنفردة.

وحسبما سلفت الإشارة، كانت التكوينات والوحدات الاجتماعية التقليدية تتحطم عبر القرن التاسع عشر وما تلاه من أعوام القرن العشرين. وكانت حركة إنشاء تكوينات حديثة قد بدأت على النمط الغربى، ولكنها كانت ضعيفة مقطوعة الجذور.

لقد صفيت مثلا نقابات الحرفيين والطوائف القديمة ، وبدأت حركة نقابية عمالية حديثة ، على غير اتصال بسابقتها ولا ارتباط بها . وخمدت حركة الطرق الصوفية التى قامت بجهود واضحة فى ثورات بدايات القرن التاسع عشر، خمدت فى خواتيم ذلك القرن ، وضمرت وظائفها ، ووهنت قدرتها على التجميع . وبدأت حركة الأحزاب على قطيعة مع التكوينات الاجتماعية السابقة . وقطعت التقسيمات الإدارية الحديثة الكثير من الوحدات الجغرافية السابقة ، ودمر التخطيط الجديد للحواضر الكثير من الوحدات المحلية القديمة . . . . وهكذا .

وقد اتفق أن قام نظام ٢٣ من يولية فى ظرف تاريخى يعانى فيه المجتمع من اضمحلال القديم ووهن الحديث ، ومن تبعثر الناس أشلاء بين قديم مضروب وحديث لقيط لا يتصل بمجمل القيم والأعراف وعادات العمل والسلوك والأفكار السائدة بين الناس ؛ فتبعثرت الانتماءات الجمعية بين تكوينات سابقة يشدد عليها النكير، وبين تكوينات حديثة لم تحظ بالحد المطلوب من الاعتراف بها كربط جمعى وعروة وثقى .

ومن ذلك ، يبين أن التعددية السياسية لا تجد سنادها فقط فى مسألة سياسية تنقسم القوى حولها ، ولكن سنادها الآخر المكين يتأتى من شيوع التعدد فى المؤسسات الاجتماعية ، بالمعنى الواسع الشامل للمؤسسات الاجتماعية التى تتبنى أسسا متعددة ومتداخلة وترتبط بالتكوين الفكرى والسلوكى السائد فى المجتمع ، والقادر على تحقيق وحدة انتماء متماسك بين الأفراد داخل كل جماعة . والضامن لذلك أن تبنى الصياغات التعددية الحديثة على ترابط مع الصياغات التقليدية ، وليس على حسابها ، وليس على أنقاضها .

هذه هى الملاحظات التى عنّت لى حول موضوع الندوة ، وهى كلها خلاصة ، فلم أستطع إعادة تلخيصها من جديد فى آخر الورقة .

والحمد لله رب العالمين ، ، ، ،

الأوضاع الثّقافيّة للحوَار

كثر الحديث عن الحوار. والحوار أمر قائم فى كل وقت، يمارسه الجميع بعضهم مع بعض، أفرادا وجماعات فى الشئون العامة والخاصة كلها. ولكن المعنى هنا هو ما أسمى بـ «الحوار القومى»، ويقصد به الجدال بين قوى المجتمع حول أوضاع الجماعة السياسية. وهذا الحوار القومى قائم دائماً بين تلك القوى. إذا ثار الحديث عن فكرة الحوار، فالمقصود بذلك أن تتحول الممارسة العشوائية للحوار إلى ممارسة منظمة وواعية. المقصود هو الكشف عن أسس وضوابط لهذه الممارسة، ولا تنكشف أمور كهذه إلا بإدراك ما هو مشترك بين المتحاورين، مما يتفقون عليه وما يختلفون فيه، أى بيان أوضاع «المشروع الوطنى» للجماعة السياسية.

سؤالان يبدوان لى أهم ما ينبغى أن يثور، ليلازما الجدال الدائر. والإجابة عليهما تبدو لى الغاية المرجوة لأى نقاش أو بحث أو محاولة. والإجابة الصحيحة عليهما، هى مقياس النجاح والفشل فى هذا المسعى الجماعى. السؤال الأول، هو : «كيف نقيم التوازن فى أمتنا؟». والسؤال الثانى، هو : «كيف نصوغ التيار السياسى السائد؟».

ومن البديهى أن هذه الورقة لا تجيب عن هذين السؤالين، ولا يمكن لفرد واحد أن يفعل ذلك، بله أن يصدر ذلك عنه فى ورقة واحدة. بل لعل أهم ما أبغى من هذه الورقة أن تنقله إلى القارئ، هو القول بأن الجواب على مثل هذه الأسئلة لا يكون إلا جوابا جماعيا، أى مما تسفر عنه أوضاع النقاش والحوار، ومما يتقبله مجمل الرأى العام ويلتقى عليه.

وحسبى هنا أن أوضح هذه النقطة، وحسبى فى إيضاحها أن أسهم فى نقل البصر، من النظر الجزئى المحدد، إلى النظر الكلى الشامل. حسبى أن أشير على من ألفوا النظر لمجتمعهم من ثقوب الأبواب، ومن ضيق الأوضاع الخاصة، أشير عليهم بما يتعين

(*) نشرت كمقدمة للعدد الثالث من تقرير «الأمة فى عام»، الذى صدر بالقاهرة فى عام ١٩٩٤، عن العام الهجرى ١٤١٣ (١٩٩٢ ـ ١٩٩٣)، عن مركز الدراسات الحضارية.

عليهم أحيانا ، أو يتعين عليهم كثيرا ، أن ينظروا إلى جماعتهم من عل ليروا مكوناتها كلها ، وليسهموا فى قيادة السفينة ، وهم على إدراك بحجمها الكلى ، أماما وخلفا ، ويمنة ويسرة ، وعمقا وعلوا ، فالرمز هنا لا يتعلق بممارسة الحوار ، ولكنه يدور حول الأوضاع الثقافية له ، أى حول المنظور الذى يتعين أن يسود .

وعندما نفكر فى كيف نقيم التوازن فى جماعتنا ، علينا أن نعرف أنه ليس المقصود من التوازن الجمود ، إنما المقصود به الثبات ، أى ثبات الحركة نحو ما تتراضى عليه الجماعة من أهداف ، والتوازن ، كالسابح على الماء ، وهو دائما يتحرك ليلائم أوضاع جسمه مع حركة الأمواج المتعدلة القوى ، والمتغيرة الاتجاهات ، وليقوى على ذلك فى سعيه نحو هدفه . هناك ما يمكن أن نسميه « التوازن الصفرى » ، أى الموازنة بين أمرين لتكون نتيجتهما دائما هى اللاشىء . ونحن إذا وضعنا عددين متساويين ، فيمكن أن نجعلهما الضعف إذا وضعنا بينهما علامة الجمع ، ويمكن أن نجعلهما صفرا إذا وضعنا بينهما علامة الطرح . والتوازن الصفرى هو التوازن الذى يتأتى من طرح القوى بعضها من بعض .

هذه القاعدة الحسابية البسيطة تسرى فى الأوضاع السياسية ، فإن كل طرف من أطراف أى عملية سياسية يجتهد فى أن يضع خصومه فى حالة توازن صفرى ، ليأمن على نفسه من خصومتهم ، وليقوى بتشتيتهم ، ولا يضعف بتجمعهم عليه . وهو على العكس مما يتعلق بأمر نفسه ، يمهد لأن يتجمع لا أن يطرح قواه بعضها من بعض . والتوازن المطلوب فى هذه الحالة هو التوازن الذى يستبقى تجمع قوى الجماعة لصالح تحقيقها لأهدافها . والمهم ، هو كيفية المحافظة على هذا التوازن التجميعى فى سياق ظروف متغيرة ، وأوضاع متحركة . إنه يقتضى دائماً مرونة كبيرة فى صيغ التجميع .

ومن جهة ثانية ، فإننا عندما نتكلم عن التيار السياسى الأساسى ، وعن كيفية صياغته ، لا نقصد بذلك الحديث عن تنظيم سياسى وحيد . وأنا أحمد الله سبحانه أنى لم أدع إلى ذلك قط . فإن التعدد والتنوع هما ساقا الحركة ، وهما ما بهما يقوم التوازن الحركى ، وبغيرهما نواجه توازن الجمود . التيار السياسى الأساسى مقصود به الإطار الجامع لقوى الجماعة ، الإطار الحاضن لهذه القوى ، يجمعها ، ويحافظ على تعددها وتنوعها فى الوقت ذاته . هو ما يعبر عن القاسم المشترك لجماعات الأمة وطوائفها ومكوناتها السياسية الاجتماعية . والتيار السياسى الأساسى هو ما يعبر عن وحدة الجماعة من حيث الخطوط العامة للمكون الثقافى العام ، ومن حيث درك المصالح العامة

لهذه الجماعة دون أن يخل ذلك بإمكانات التعدد والتنوع والخلاف داخل هذه الوحدة .

وإن صياغة التيار السياسى الأساسى ، لا تنفى إمكانات الخلاف بين مكوناته ، واحتمالات الصراع بين هذه المكونات ، وصبغته صبغة حركية تضبط الخلاف والصراع من جانب ، وتتعدل وفقا لحاصل هذه الخلافات والصراعات ، وهذا بعينه ما تجرى تسميته فى السنوات الأخيرة باسم المشروع الوطنى .

ما المقصود بـ «المشروع الوطنى؟» . إنه ـ فى ظنى ـ الخطوط العامة لما يتراضى على إنجازه أهل جيل أو أهل مرحلة تاريخية معينة . هو مجمل الأهداف التى يبدو فى مرحلة تاريخية أنها تشكل أهم ما يتعين تحقيقه . هو إجمالى ما يتراءى لأهل تلك المرحلة من مشكلات لجماعتهم ، ومن وجوه لحلها . إننى أذكر عبارات متعددة لأنى لا أصوغ تعريفا لمصطلح ، إنما أوضح ما يعنيه عندى مفهوم معين ، ولا يهمنى هنا أن أصرف جهدى فى التدقيق فى نحت تعريف لمصطلح . إنما المهم أن نشير إلى ما يفيده معنى عبارة معينة عندما يجرى التعامل بها . وهذا المفهوم بهذا المعنى المستفاد يتضمن إطارا عاما وقدرا من التعدد والتنوع داخل هذا الإطار، وهو يقبل كل تعدد وتنوع ما داما ليسا متضادين . ومن ثم ، وجب النظر إلى هذا « المشروع الوطنى» بحسبانه صيغة حافظة تقبل الاختلاف فى داخلها . وهو بهذا الوضع ينبغى أن يكون صيغة مجملة ، والإجمال هو ما يقبل التعدد والتنويع والتعديل فى داخله ، ولو قام مفصلاً لامتنع عليه أى من ذلك ولما قبل احتضان التعددية بداخله . ومعنى الإجمال هنا أنه يشير إلى الأهداف العامة والتوجهات الأساسية ، وأنه يترك لاجتهادات الجماعات الفرعية فى المجتمع أن تطرح تصوراتها ، وأنه بذلك يمهد لرسم أساليب الجدال الدائب بين هذه الاجتهادات .

و«المشروع الوطنى» بهذا التصور ـــ كما سبقت الإشارة ـــ لا يؤلفه فرد ، أو أفراد محددون ، ولا تؤلفه جماعة معينة بذوات أشخاصها ، ولا يؤلف بقرار مسبق . وهو ليس نصوص دستور يوضع ، ولا أحكام قانون يصاغ ، وليس عقدًا يحرر. وعندما نفكر هكذا ، نكون قد وضعنا أقدامنا على أول طريق الخطأ ، وكلما امتد بنا السير امتد بنا الخطأ . إنما «المشروع الوطنى» بالتصور السابق الإشارة إليه يستخلص من واقع الحركة الفكرية السياسية والاجتماعية ، ومن خلال الأطر الثقافية السائدة . ونحن لا نصنعه ، ولكن نستخلصه . ونحن لا نبدعه ، ولكننا نشكله من مفردات معدة سلفا ، وكشفت عن نفسها فى سياق الحركة السياسية والاجتماعية . وهو يتشكل من مختلف ما تدعو إليه الحركات السياسية والاجتاعية والثقافية التى تظهر وتستمر وتثبت جديتها فى المرحلة

المعنية، بما تحظى به من حجم تأييـد معتبر، وبما يثبت لها من وضع استقرار نسبى يفيد الجدية.

هذا «المشروع الـوطنى» لا تظهر عنـاصره ومفرداتـه متكاملة لأول وهلـة، ولا تبدو منسجمـة ومتجانسـة على الـدوام، وقـد يبدو نـوع مـن التعـارض بين تلك العنـاصر والمفردات، وقـد تتصارع جزئيـاته بعضها مـع بعض، وقد تمسـك كل جماعة سيـاسية بطـرف من ذلـك ضد الجماعـة الأخرى فتبـدو عناصر المشروع الـواحد يضرب بعضهـا بعضا. ولذلك، فـإن الحوار حول «المشروع الوطنى» ذو أهمية تتأتى مـن هذه الوجوه، لأن الحوار يمكن من فرز المفـردات والمطالب السياسية والثقافيـة والاجتماعية، ويوضح ما يكـون من ذلك إسهـاما فى المشروع العام، وما لا يعتبر كـذلك، ويوضـح الأحجام النسبية لكل من هذه المفردات فى تآلفها وتجانسها.

ويهمنـى أن أؤكـد هنا أن الحوار فى هـذا الشـأن ليس مجرد تبادل لحديـث يقـال فى المجـالس، أو يكتـب فى الصحف. إن الحركـة ذاتها تشكل أداة تعبير فى هـذا الحوار، سـواء صناديـق الانتخاب أو المجـالس التشريعية، أو النقـابات أو الجمعيـات، أو المنتـديات الفكـرية والاجتماعيـة، أو رواج الصحف، أو التجمعـات والمسيرات... إلخ. والمفـردات المعنية هنـا لا يدعـو لها مفكرون فقـط، ولكنها دعـوات تقوم عليهـا حركات وجماعات مختلفة، أو تثبت جديتها وحجمها بقدر ما تلقى من صدى وتجارب بين قوى المجتمـع الثقافية والسيـاسية والاجتماعية التـى تظهر، ويكون لها وجـه انتشار شعبى وجماعى ووجه استمرار زمنى. والحوار بذلك كله ليس ندوة ولا مؤتمرا، وإن كان ذلك من أدواته، ولكنـه حركة اجتماعية تتعدد أدواتها وطرائقهـا فى الإفصاح. وبعضها يظهر كـدعوة، وبعضهـا كبرامج حكـومية، وبعضهـا كمطالـب معارضـة، وبعضها كتوجهات أحزاب وجمعيات. وهى تتجمع على مـدى زمانى متطاول نسبيا. ومن جهة أخرى، فهو أمر ليـس كالتصميمات الهندسية وخرائط المساحين ينفصـل إعدادها عن تنفيذها، ويسبق الإعداد التنفيذ، ولكنها تتداخل مراحلها تكوينا وبناءً.

لإيضـاح ما أود تـوضيحه، أشير إلى مثلين مـن سياق التـاريخ الحديـث فى مصر. فنحن نتساءل عن «المشروع الوطنى» للثورة التى قام بها المصريون فى ربيع سنة١٩١٩، واستظل تاريخهم بأهدافها لثلاثين عاما تلـت، عندما نبحث عن هذا الأمر، نتابع من بداية القرن العشرين حركات القوى السياسية والاجتماعية، وكيف صيغ «المشروع».

ونحـن نعرف أنـه مـع مفتتـح القرن العشريـن ، ظهـر فى مصر اتجاهـان سياسيـان أساسيان . الأول ، تبلـور فى اتجاه حزب الأمة ، يتبنى فيما يتبناه شعـار الإصلاح الداخلى من حيث نظـم الحكم والإدارة ، ويعتبر هذا الأمر هو الأول فى مطالـب الأمة ، لما يفيده من قوة ذاتية توفر لها شروط النهوض والاستقـلال الآجل . أما الاتجاه الثانى الذى تبلور فى الحزب الوطنى ، فقد كان يتبنى فيما يتبناه شعـار جلاء العسكر البريطانية عن مصر، باعتبار أن إجلاء المحتل الأجنبى هو ما ينبغـى أن يكون له الأولوية الأولى ، وأنه لا أمل فى إصلاح داخلى ولا أمل فى نهوض إلا بخروج الاحتلال . وبـرغـم أن كلا من الاتجاهين كان لا ينكـر حجية مـا يطالب بـه الآخر، فإن الصراع قـام حول أسبقيـة أى منهما قبل غيره .

ثم كشفـت ثورة سنة١٩١٩ ، أن المشروع الـوطنى الذى تجتمـع عليه الأمة هـو كلا المطلبين معا ، فلا يقوم أحدهما بغير الآخر ، ولا يقـوم أحدهما قبل الآخر، وأنهما لابد أن يترابطا فى عمليـة سياسية تاريخيـة واحدة . وقامـت نهضة ما بعد سنـة ١٩١٩ على هذا النحو، ممـا جرى التعبير عنـه بالاستقلال والـدستور. وكان مـا تحقق مـن كلا الهدفين يرتبـط بالآخر مشروطـا به ، وكانـا متناسبين طـردًا فى القوة والنقصان على مـدى الأعوام التالية . هذا الذى صنعته ثورة سنة١٩١٩ لم يقم به فرد واحد أو جماعة محددة ، إنما كان عملية تـاريخية اجتماعيـة ، استخلصت عناصر المشروع الـوطنى مـن مفردات مـا أفرزه الوعى الاجتماعى لتيارات الأمة عبر السنين السابقة .

أما المثـال الثانى الـذى أود أن أوضح به هـذه النقطة ، فهو يتعلـق بفكرة « المشروع الوطنـى» حسبما انطرحت مفـرداتها فى عامـى ١٩٥٠ ، ١٩٥١ . كنا فى بدايـة النصف الثانى مـن القرن العشرين ، بعد خمسين عـاما من بدء تشكـل ملامح المشروع الأول فى مرحلته التاريخية . وكانت الأوضاع الفكرية والسياسية الاجتماعية قد صارت أكثر تنوعا وتعقيدا مما كانت ، وتعددت الاجتهادات وتكـاثرت المفردات ، ولم يعد (الوفد المصرى) كمجمع سياسى وحـده فى الساحة كما كان فى ظل ثورة سنـة ١٩١٩ ، وصارت صيغته التى كانت جامعة فى سنة١٩١٩ ، والتى حملهـا الوفد صيغة مبسطة لاستقلال سياسى يتمثل فى إجـلاء المحتل الأجنبى ولإصلاح داخلى سيـاسى يتمثل فى النظام الـدستورى ذى السلطـات المتوازنـة والمقيدة . ولكـن خبرة الأعـوام الثلاثين التـالية ، أوضحـت أن للاستقلال وجهـا ثقافيا حضاريـا يتمثل فى الوعى بـالذات ، مما لا يمكن فصلـه لدى الجماعة عـن وعيها التاريخى بـالإسلام . ومن هنـا ، ظهر « الإخوان المسلمـون» كجماعة

تؤكد على هذا الجانب المفتقد فى المشروع المطروح . كما ظهرت الحركات التى تضيف إلى الاستقلال السياسى جوانب الاستقلال الاقتصادى ، بدءا من مصر الفتاة إلى الحركات الاشتراكية ، وكل ذلك تكاثرت به مفردات ما يعتبر مشروعا وطنيا فى بداية الخمسينيات .

ونحن ، عندما نتساءل عما يعتبر مشروعا وطنيا فى بداية الخمسينيات ، إنما نستخلصه من حركة التاريخ ومن الواقع الثقافى والسياسى والاجتماعى لهذه الفترة ، ونجمع عناصره مما كانت التكوينات الجماعية تتجمع عليه فى هذه الفترة . والوفد مثلا يقدم التاريخ الوطنى الديمقراطى للفترة السابقة متمثلاً فى إخراج الانجليز وبناء حكم دستورى نيابى يقوم على تعدد الأحزاب . وشباب الوفد يقدم نزوعًا لتطوير هذين الهدفين ، ليتناسبا مع أوضاع ما بعد الحرب العالمية الثانية . والحزب الوطنى يقدم نزعة عدم التهاون فى الأهداف الوطنية واعتبار الهدف الوطنى هو الهدف الأم أو الحلقة الرئيسة فى حلقات الإصلاح السياسى . و «الإخوان المسلمون» يقدمون الدعوة إلى إضافة مفهوم الاستقلال العقدى والحضارى إلى ضلعى الاستقلال الآخرين السياسى والاقتصادى ، مع التأكيد على الهوية التاريخية للشعب وارتباطه التاريخى واتصاله السياسى بالشعوب الإسلامية والعربية مع الدعوة للتشريع الإسلامى . والحزب الاشتراكى يقدم مزيجًا من الوطنية والاشتراكية والدين . والاتجاهات الوطنية فى الحركة ذات التوجه الاشتراكى تؤكد على الوجه الاقتصادى للحركة الوطنية . ثم هناك مصلحون أفراد تقوم دعوتهم على تأكيد الرشد والضبط والنظر العلمى لتطوير أداة الدولة وتطوير الأشكال التنظيمية التى تصوغ النشاط الاجتماعى جمعيات وشركات وغير ذلك .

وإن المتابع لوقائع هذه الفترة بقدر من الدقة ، يلحظ أنه برغم قيام الموقف التخاصمى بين غالب هذه التيارات بعضها مع بعض ، فقد زاد معدل التقارب بينها فى عامى ١٩٥٠ ، ١٩٥١ ، وظهر ميل إلى التكامل وإلى تصحيح الأوضاع ، أى بذات المفردات السابقة تتعدل أوضاعها إلى ما يمكن من أن تتكامل بعضها مع بعض . ولكن حركة التكامل هذه كانت نسبية ، ولقد تطورت الأحداث بأسرع من تلك الحركة ، ولذلك أصيب « المشروع الوطنى» الذى تبلور فيما بعد ، ببعض من جوانب القصور ، وبصفة خاصة فى جانب التنظيم الديمقراطى للدولة وفى جانب العنصر الإسلامى المكمل للمشروع . ولذلك أيضا فإنه برغم كل ما أنجز، لم يمكن إدراك الصيغة الجامعة

الكاملة لضمان تحقيق الأهداف المتكاملة، وكان ما كان فى عام١٩٦٧ وفى عام ١٩٧١ .

المهم من ذلك جميعه، أن ما نسميه « مشروعا وطنيا» يقوم بالاستخلاص والاستقراء من خبرة التاريخ والحركة الثقافية والسياسية الاجتماعية، فلا يبدعه أفراد أو هيئة ما، وهو يستفيد من واقع تلك الخبرة وتلك الحركة. والحوار، شأنه ليس تبادل أحاديث فى مجالس محددة، ولكنه حركة مجتمع بكل جماعاته وقواه السياسية الاجتماعية ومكوناته الثقافية الفكرية الحضارية.

نحن فى كل يوم نصنع ما نرجو الله سبحانه أن يجعل فيه الخير للأيام التالية، وإذا لم تكن لدينا القدرة على أن نلائم بين اتجاهاتنا وتياراتنا، وننسق بين مفردات مطالبنا، وأن ننظر نظرة تكامل وشمول لأوضاع الجماعة فى عمومها، فلن نكون ممن يعملون لدنياهم كأنهم يعيشون أبدا. ولقد تكشف لنا على مدى السنوات العشرين الأخيرة ما يمكن أن نتمثل فيه خبرة جماعة، وما يمكن أن تتجمع به مفردات مشروع وطنى شبه متكامل. والأمر معلق على ما يبدو من أفعالنا مستحقا نعمة الله علينا فى أن يتغير واقعنا بما ينفع الجماعة فى مستقبلها، هل نضع مفردات مطالبنا الجماعية فى وضع التآلف والتآزر؟ أم نبقيها هكذا فى وضع التفكك والتنافر؟ وهل نبقى بأسنا بيننا بهذه الشدة؟ أم نجمعه بأسا على من يخاصمنا؟ هل نقدم لجيل المستقبل من شبابنا عناصر نهوض وإمكانات عز ونصر؟ أم العكس؟

إن ما سبقت الإشارة إليه بوصف « المشروع الوطنى» هو ما به يتكون الإطار الثقافى والفكرى لما يمكن أن نسميه « التيار الأساسى السائد» ، وإن صياغة هذا التيار هى من أعظم المهام الملقاة على عاتقنا عن الأجيال التى تحيا فى عالم اليوم، وعلى ذوى الفكر من هؤلاء تقع المسئولية العظمى التى سنسأل عنها عند الحساب.

ماهو التيار السائد ؟ أنا لا أضع له تعريفا، ولكن حسبى أن أصفه. فهو يحيط بالجماعة الوطنية كلها، أو الغالب من وحداتها. وهو يشكل القاسم المشترك الأعظم لها من حيث الأهداف والغايات. وهو يتشخص وفقا للإطار العام، والخطوط العامة التى يبلورها « المشروع الوطنى» الذى يشكل مجمل ما تتراضى عليه الجماعة السياسية من أهداف، ويضم ما تكاملت به عناصر هذا المشروع ومفرداته، منظورا فى ذلك لا إلى المطلب ولا إلى الهدف فى ذاته، ولكن منظورا إلى الجماعات الثقافية والسياسية والاجتماعية التى حملت هذه العناصر والمفردات واتصلت بها اتصال انتماء. كما أنه يضم

ما يحقق لكل جماعة داخلة فى إطاره غالب ما يهمها ، وما تهدف إليه مما أمكن أن يترابط مع غيره ويتآلف ، أى يضم لكل جماعة هذا القدر من المطالب والمصالح التى تكفل لها الشعور بالأمن على الوجود والأمن على البقاء والاستمرار.

يكون التيار أساسيا سائدا ، عندما تكون لديه القدرة ، ولديه الصياغات الفكرية والتنظيمية التى تمكن من تأليف أكثر ما يمكن تأليفه من خصائص كل القوى والفئات الثقافية والسياسية والاجتماعية ، فضلا عن الطوائف والمهن والجماعات المختلفة ذات الثقل . وهو يكون سائدا عندما تكون لديه القدرة أيضا على وضع صيغة لتوازن بين تلك القوى والجماعات ذات الاعتبار وفقا للأهمية النسبية لحجم كل منها وقوته الاجتماعية ووجوده وتأثيره فى المجتمع ، وأن يكون له ذات الوزن والأهمية المناسبة له فى التقدير والحساب واتخاذ القرار .

هذا التيار الأساسى سيبقى دائما محلا للنقد من كل المشاركين فيه ، لأنه لا يحقق لأى من مكوناته وجودا كاملاً وتاما . بل إن وظيفته الجوهرية ألا يحقق هذا الوجود الكامل التام لأى من مكوناته ، وإلا استوعب فى هذا المكون وحده ولم يقم بوظيفته الجامعة . إنه ينتقص من كل حجم كل مكون ووزنه ، وذلك لحساب المكونات الأخرى ، وكفاءته فى أن يضمن لكل من هذه القوى الحجم المناسب والوزن الملائم لوجودها وتأثيرها فى الحياة الاجتماعية . ومن هنا ، فهو قاسم مشترك أعظم .

هذا التيار الأساسى لن يكون وحيدا . ستظهر دائما بجانبه وعلى حوافه قوى أخرى ، قد تكون أشد ضيقا عندما تتكون من مثقفين يصدرون عن التصورات الذهنية فى الأساس ، ولا يرضيهم ما تحويه أرض الواقع من خليط ومن قيام ما يشوب النقاء . وقد تكون هذه القوى الجانبية أكثر حركية ونشاطًا مما يتحمله التحرك الوئيد للكتلة الرئيسة ومما يتعارض مع بطء الإنجاز العام . كما قد تكون هذه القوى أكثر غلوا ، وهذا أمر طبيعى لأنها ليست قاسما مشتركا ، وليست أرضا خليطا ، ولأنها تعبر عن واحدة من الجماعات الفرعية ، وليس حصيلة توازنات معقدة كثيرة . ويحسب الغلو على أساس حجم التغيرات التى يطالب بها اتجاه معين مقارنا بما يطالب به غيره فى ذات الاتجاه ، أو على أساس سرعة التغيير الذى يطالب به مقارنا بغيره ، أو على أساس حدة الوسائل التى يدعو لاستخدامها لتحقيق التغيير الذى ينشده . وهذه التيارات الجانبية هى فى التحليل النهائى تيارات مفيدة للتيار السائد ، لأنها تغذيه بما تكتشفه من أوضاع جديدة طارئة ، وتضبط حركته وتصوبها ، وتتحدى ما عسى أن يركن إليه من جمود أو نظرة

وحيدة الجانب، ولأنها تستحث فيه دائما إعادة التقدير لموازين القوى المختلفة وأحجامها النسبية، هى امتحان دائم له فى أدائه أهم وظيفة له، وهى حفظ التوازن الاجتماعى وضبط الحركة المتوازنة للمجتمع.

عند الإشارة إلى «الجماعة الوطنية»، عنيت وحدة الانتماء الجماعى الرئيسة التى يقوم بها التكوين السياسى، وهى تضم العديد من القوى والجماعات المكونة لعناصر الجماعة السياسية، والتى يجب أن تراعى أوضاعها عند صياغة التيار الأساسى السائد وما يمكن الإشارة إليها بحسبانها «وحدات الانتماء الفرعى»، وهى القوى والجماعات التى تنبنى عليها سائر المؤسسات الثقافية والسياسية الاجتماعية، سواء جماعات الدعوة ذات الثقل أو الأحزاب أو النقابات أو الجمعيات، وهى تتمايز بالوصف الجامع لأفراد كل من هذه الجماعات، سواء كان وصفا دينيا أو مطلبا سياسيا أو اقتصاديا أو اجتماعيا أو وضعا طائفيا لمهنة أو نوع تعليم أو عمل.

هذه القوى والجماعات الفرعية ذات أوضاع متغيرة ومتحركة، وهى تتشكل بعضها مع بعض فى علاقات تآلف أو تنافر حسب الأحداث وحسب طريقة إدارة العلاقات بين بعضها وبعض، بمعنى أن طريقتنا فى إدارة العلاقات بينها يمكن أن تثير الفتن والتنافر الذى قد يصل إلى حد التقاتل، أو يثير إمكانات التآلف والتعايش. وهذا أهم وأخطر ما يمكن أن تفضى إليه صيغة «المشروع الوطنى» للتيار السائد. وبمراعاة أن قصور هذه الصيغة عن ضمان الوجود المستمر لأى من هذه الوحدات، سيقذف بالمجتمع إلى موقف حربى قتالى، موقف لا يكون فيه ما يسمى «بالمشروع الوطنى» معبرا عن الجماعة الوطنية فى عمومها ولا يقوم معبرا عن تيار سائد فيها. وهذا بعينه هو ما يهدد الوحدة الوطنية بالمعنى الشامل لهذا المفهوم، ويلقى بالمجتمع إلى ما يصعب توقعه وحسابه من الأوضاع المضطربة.

وهناك ملاحظتان تردان فى هذا السياق: الأولى، أنه كما أننا لا نبتدع مشروعا وطنيا نؤلفه، وإنما نستخلص ذلك ونعتصره من حركة التاريخ وحركة المجتمع بتياراته الفكرية وأوضاعه الاجتماعية، فإننا أيضًا لا نخلق قوة ولا نزيلها بإرادتنا. نحن هنا إما نكشف وجودها، وإما ننكر هذا الوجود. الواقع هنا هو السيد، وعلينا أن نعترف بما هو موجود على أنه حقيقى. والملاحظة الثانية، أننا إذا لم نعترف بما يفرزه الواقع من قوى وجماعات، ثقافية كانت أو سياسية اجتماعية، فلا أمل لنا فى وضع «مشروع وطنى»، ولا أمل فى تكوين التيار الأساسى السائد، وسنفقد قدرتنا على قيادة الواقع وتحريكه

وفق آمالنا ، وسنفقد قدرتنا على تحقيق القدر المطلوب من الضبط والحساب والتوقع ، ومن ثم نفقد قدرتنا على تحقيق ما نأمل من استقرار لحركة المجتمع .

كل ذلك يمكن أن يحدث إذا لم نعترف بالواقع وما فيه من قوى ، وإذا لم نجعل كل ما هو « موجود» «حقيقيا» ، بمعنى أن نعترف به . وبهذا وحده ، يمكن أن تسلس حركة المجتمع فى الأوعية النظامية . أكثر من ذلك يتعين أن يكون الاعتراف بالوجود فى حجم الوجود الفعلى أو قريبا منه ، وذلك لضمان الرشد فى حركة المجتمع . إن كل مجتمع حى يتضمن صيغة من صيغ الوحدة مع التعدد . والوحدة فى هذا السياق هى التيار الأساسى السائد ، والتعدد هو القوى الثقافية والسياسية الاجتماعية المتنوعة ، وذلك حسب قوتها وحجمها ومدى استمرارها كعنصر من عناصر تكوين الجماعة وحفظها .

أعترف أننى أصوغ هذا الحديث بشىء من التجريد . وقد قصدت ذلك لأننى حريص على أن أضع القارئ فى وضع القادر على النظرة الشاملة للمجتمع كله بقواه كافة ، ولأعينه على أن يترك النظرة لمجتمعه من ثقب الباب الذى يقف عليه . إن المجتمع رحب وفسيح ومتعدد القوى والاتجاهات ، وسيبقى هكذا ، فهى سنة الله سبحانه فى خلقه . ونحن علينا أن نجمع كل ما يمكن جمعه من ذلك ، ونضع له أكثر الصياغات سعة ومرونة واحتمالا . والحديث من خلال التجريد هو ما يمكن به وحده أن يتجاوز كل ذاته قليلاً لينظر نظرة شاملة .

بقيت نقطة إخالها ذات أهمية ، وذات اتصال بالموضوع المطروح ، وهى تتعلق بالجانب الإجرائى ، وهو الديمقراطية . والديمقراطية تقوم على نوع من الحوار الاجتماعى الشامل ، وترسم لذلك قنواته . ولنسمه حوارًا أو جدالاً أو صراعا أو مدافعة ، فالمقصود أن ثمة جانبا تنظيميا يتعلق بقيام الأبنية التى تسوق هذا الجدل فى قنوات منظمة ، وذلك لنستبدل بأدوات العنف ووسائله أدوات ووسائل سلمية ، ولتصير قوى المجتمع فى تخاصمها وتدافعها داخل هذه القنوات والأبنية مستخدمة الوسائل لإدراك الحلول السلمية المشروعة .

عندما أجلس فى قاعة المحكمة ، وألاحظ المتخاصمين يتجادلون حول ما يزكيه كل منهم من حق على الآخر ، ويستخدمون حججهم القانونية وكفايتهم الذهنية ، يبتعد خيالى قليلا : ترى لو لم تقم مثل هذه القاعة لاقتضاء الحقوق ، ما الذى كان

المتخاصمون سيفعلونه في تنازعهم حول ما يدعيه كل منهم من حق له على الآخر؟! كان الاشتباك المادي سيقوم بدلاً من هذا التشابك الكلامي. والتشابك الكلامي يقتضي صيغة يرتضيها الطرفان المتخاصمان، وهيئة يطمئنون إلى حيدتها بينهم. وإذا غاب هذان الأمران، فعلى العمران السلام. إن كل هذه الخلافات الاجتماعية والسياسية بين الجماعات المتعددة، يحتاج إلى هذين الأمرين: صيغة تستوعب وجود هذه الجماعات معا ويجدون فيها سعة لهم وقبولاً، صيغة تقبلهم ويقبلونها، ونظام أو قنوات تنظيمية يطمئنون إلى أن لديها الحد الأدنى من القدرة على تنظيم خصامهم وإنهائه بقدر من الموضوعية وعدم الانحياز المطلق.

المطلوب إذن هو الوصول إلى مشروع وطني يتضمن الأهداف المشتركة، وتيار أساسي سائد كصيغة للتجمع المشترك. وكل ذلك مشروط بشروط خمسة هي:

- وضع الجماعة السياسية وما تتمتع به من قوة تماسك وترابط وتمثلها لسائر الجماعات ذات الأثر في المجتمع وبما يتناسب مع حجمها ووزنها الاجتماعي.
- الأحداث المشتركة التي تلتقي عليها هذه الجماعة بقواها المختلفة ووفقًا للثقل النسبي لكل منها.
- الإقرار العام بشرعية القوى ذات الأثر في الحياة الثقافية والسياسية الاجتماعية واعتبارها كلها من عناصر تكوين الجماعة والأفراد بمساهمتها كلها في المشروع المشترك.
- كفاءة الأجهزة المؤسسية المساعدة التي تنتظم فيها الجماعات والقوى المتنوعة ذات الأثر في الحياة العامة وقدرة هذه الجماعات على التعبير عن الذات من خلالها أو تحقيق إمكانية ذلك.
- ترابط مؤسسات الدولة والانسجام بين أجهزتها.

كل ذلك كان مقدمة لصلب الموضوع وجوهره، وهو المتعلق بمضمون ما نعتبره مشروعا وطنيا يصوغ التيار الأساسي السائد وتتبناه الجماعة الوطنية. وهو يتلخص في ظني في ثلاثة عناوين:

١ ـ أساس الأمر كله هو استقلال الذات الحضارية للجماعة، من حيث التكوين العقدي والنفسي لها، وبما تبلورت به من رؤى ثقافية وأسس عقدية وتاريخية، بدءا من النظر إلى الكون، إلى تحديد العلاقات الاجتماعية والقيم.

٢ ـ الاستقـلال السياسـى الذى يتمثل فى تـأكيد تحرير الإرادة السيـاسية للجماعـة من إمكانات الإمـلاء الخارجى عليها واستبقاء هـذا التحرير، والسعى لكـف أكبر قدر من الضغوط الخارجية ، وهذه هى سياسة أى دولة مستقلة .

٣ ـ الاستقلال الاقتصادى ، بمعنى السعى لتوفير إمكانات التنمية الاقتصادية المعتمدة على الذات ، وتجنب أكبر قدر من الضغوط تأتى من هذا الجانب .

هذه هى القواعد الثلاث الراسمـة للمطلب العتيد لما يسمى الاستقلال ، أو التنمية المستقلة .

الفهـــرس

الصفحة

رقم الإيداع : ٩٦/٩٩٠٥
I.S.B.N. 977 - 09 - 0357 - 4

مطابع الشروق
القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصرى ـ ت : ٤٠٢٣٣٩٩ ـ فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص.ب : ٨٠٦٤ ـ هاتف : ٣١٥٨٥٩ ـ ٨١٧٧٦٥ ـ ٨١٧٢١٣



هناك تصور خاطئ لفكرة التجديد ،
وهو أنها تعنى بذل الجهود لإسباغ بردة الإسلام
على مانشاهد ونمارس من أوضاع المعيشة
فى حياتنا الراهنة .
وبخاصة ماطرأ عليها من أنماط السلوك
والنظم الوافدة ،
حتى وإن كانت تخالف أصلا من أصول الإسلام .
وهذا موقف خاطئ
لأنه يحيل الفكر الإسلامى
إلى مجرد أنه تبرير وتسويغ للواقع المعيش ،
ويجعل الإسلام محكوما بهذا الواقع
وليس حاكما له .
إن التجديد فى الحقيقة
يتأتى من وجهة أخرى .
إنه يرد من كيفية إستجابة الأحكام الشرعية
ونظم الإسلام ودعوته للتحديات
التى تواجه عقيدة المسلمين وديارهم .
وإن التحديات التى أسفر
عنها التاريخ المعاصر
بالنسبة لشعوب الإسلام عقيدة وديارا ،
تتمثل فى السيطرة الأجنبية ،
سواء اتخذت فى البداية شكل الغزو والاحتلال
والحكم السياسى المباشر ،
أو اتخذت فيها بعد شكل التبعية
السياسية الاقتصادية الفكرية ،
أى التبعية الحضارية .